

KONSEP AL-ASHÎL DAN AL-DAKHÎL DALAM TAFSIR ALQURAN

Muhammad Ulinnuha

Institut Ilmu Alquran (IIQ) Jakarta

Jl. Ir. Juanda No.70 Ciputat, Jakarta

E-mail: maznuha@gmail.com

Abstract: *The Concept of al-Ashîl and al-Dakhîl in the Quranic Exegesis.* This study examined the concept of *al-ashîl* and *al-dakhîl* in the Quranic exegesis. These two issues were important to discuss because in the books of exegesis there were many data and information that were irrelevant to the content of verses and sublime messages of the Quran. Even authoritative exegesis books were also not sterile from the infiltration of interpretation, either in the form of historical data, *ra'y* (the result of *ijtihad*) or inner cues. Based on this, this study aimed to explain the concept of *ashâlat al-mashdar* (source authenticity) so that *al-dakhîl fî al-tafsîr* (infiltration of interpretation) could be known, criticized and evaluated. Criticism of the infiltration of quranic interpretation was necessary so that the exegesis books—as a work in direct contact with the main source of Islam—were completely cleansed from the reality of *al-dakhîl*.

Keywords: *al-dakhîl*; infiltration of exegesis; *al-ashîl*; exegesis criticism.

Abstrak: *Konsep al-Ashîl dan al-Dakhîl dalam Tafsir Alquran.* Penelitian ini menguji konsep *al-ashîl* dan *al-dakhîl* dalam tafsir Alquran. Kedua isu ini penting untuk didiskusikan karena dalam kitab tafsir banyak data dan informasi yang tidak relevan dengan isi ayat dan pesan luhur Alquran. Bahkan kitab-kitab tafsir yang otoritatif juga tidak steril dari infiltrasi penafsiran, baik dalam bentuk data historis, *ra'y* (hasil *ijtihad*) atau isyarat batin. Berdasarkan hal tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan konsep *ashâlat al-mashdar* (keaslian sumber) sehingga *al-dakhîl fî al-tafsîr* (infiltrasi interpretasi) dapat diketahui, dikritik dan dievaluasi. Kritik terhadap infiltrasi interpretasi Alquran diperlukan agar kitab-kitab tafsir—sebagai karya yang berhubungan langsung dengan sumber utama Islam—benar-benar dibersihkan dari kenyataan *al-dakhîl*.

Kata kunci: *al-dakhîl*; infiltrasi penafsiran; *al-ashîl*; kritik tafsir.

Pendahuluan

Tafsir adalah produk pemikiran manusia.¹ Sepanjang tafsir merupakan produk manusia, maka hal itu tidak akan lepas dari kekurangan atau bahkan penyelewengan. Di antara bentuk penyelewengan (*inhirâf*) itu adalah dimasukkannya data-data yang tidak valid ke dalam pembahasan tafsir Alquran yang kemudian disebut dengan istilah *al-dakhîl* (infiltrasi). Menurut Abdul Wahhab Fâyed,² praktek infiltrasi penafsiran itu tidak

saja terjadi pada era kontemporer, tapi secara genealogis sudah terjadi sejak masa-masa klasik seiring dengan penyebaran Islam ke berbagai penjuru dunia.

Hal itu dapat dijumpai dalam beberapa karya tafsir klasik maupun modern, dengan adanya sistem, orientasi dan metode penafsiran yang tidak sesuai (*incompatible*). Kecenderungan-kecenderungan itu semakin tampak seiring dengan munculnya pola-pola baru dalam menafsirkan Alquran, terutama dengan semakin menguatnya gairah untuk memberikan makna yang lebih memuaskan keinginan mufasir dalam memahami Alquran, dengan berusaha mengelaborasi metodologi tafsir yang tidak seluruhnya steril dari semangat kepentingan.

¹ Tafsir disebut dengan hasil pemikiran karena semua produk penafsiran (baik yang terkategori tafsir *bi al-ma'tsur*, *bi al-ra'y* maupun *bi al-isyârah*) tidak ada yang steril dari kontribusi akal/ijtihad penulisnya.

² Baca selengkapnya pada Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978), Juz I, h. 102-108.

Pada era sahabat sendiri³ sudah terjadi penyelewengan tafsir. Contohnya adalah penafsiran Qudâmah ibn Mazh'ûn al-Khâthi' (w.36 H) terhadap Q.S. al-Mâ'idah [5]:93. Qudâmah menganggap bahwa khamr boleh dikonsumsi dengan dua syarat; pelakunya memiliki keimanan dan rajin beramal saleh, bertakwa dan berbuat kebajikan secara terus menerus. Belakangan terungkap bahwa penafsiran Qudâmah atas Q.S. al-Mâ'idah [5]:93 itu dilakukan dalam rangka menjustifikasi kegiatan pesta khamr yang kerap ia lakukan ketika menjadi Amîr (gubernur) di daerah Bahrain pada era Khalifah 'Umar ibn al-Khattab.⁴ Benih-benih penyelewengan penafsiran seperti ini terus berlangsung pada masa tabi'in, tabi' tabi'in, generasi pertengahan hingga sekarang.

Fenomena di atas mendorong para ahli Alquran untuk melakukan kritik evaluatif dengan membuat metode dan prosedur kritiknya. Diantaranya adalah metode kritik terhadap hadis *maudlu'*, kritik *isra'iliyat* dan kritik *al-dakhîl* dalam karya-karya tafsir. Tulisan ini secara spesifik berusaha untuk menjelaskan hal ihwal metode kritik *al-dakhîl* (infiltrasi) penafsiran Alquran.

Definisi Otentisitas dan Infiltrasi Penafsiran

Dalam menafsirkan Alquran, mufasir sering terpengaruh oleh latar belakang keilmuan dan ideologinya. Mufasir yang ahli bahasa cenderung menafsirkan Alquran secara linguistik, seorang sufi cenderung menafsirkan secara intuitif dan begitu seterusnya.⁵ Tafsir yang diwarnai secara kuat oleh *background* keilmuan dan ideologi mufasirnya disinyalir tidak lagi objektif. Oleh karenanya, ulama meletakkan dasar dan metodologi penafsiran secara ketat agar mufasir tidak terjebak pada romantisme pra-konsepsi dan ideologi yang dimilikinya di satu sisi, dan supaya

tafsir yang dihasilkan mencapai titik objektifnya di sisi yang lain.

Objektifitas dalam penafsiran tidak mungkin dapat dilakukan seratus persen. Maka benar pernyataan Hasan Hanafi (l. 1935 M) bahwa setiap penafsiran, baik yang menggunakan pendekatan rasional (*bi al-'aql*) maupun riwayat (*bi al-naql*), selalu berangkat dari kepentingan, tidak ada penafsiran yang sepenuhnya objektif, absolut dan universal.⁶ Kendatipun demikian, subjektifitas penafsiran bukan berarti tidak dapat diminimalisir dan dikendalikan. Abou el-Fadl (l. 1963 M) misalnya, menawarkan hermeneutika negosiasi⁷ untuk mengendalikan subjektifitas dan kepentingan mufasir tersebut. Itu artinya, penafsiran dapat didekatkan kepada titik objektifitasnya dengan menggunakan metode dan pendekatan ilmiah.

Sementara Fayed (1936-1999 M) juga menawarkan pendekatan *ashâlat al-mashdar* (otentisitas sumber) untuk mengetahui dan mengukur tingkat objektifitas penafsiran. Secara singkat, pendekatan ini meniscayakan verifikasi sumber data penafsiran; apakah sumbernya termasuk *al-ashîlah* (otentik) ataukah *al-dakhîlah* (terkontaminasi/terinfiltrasi dimensi lain). Orisinalitas dan otentisitas sumber penafsiran itu disebut dengan istilah *al-ashîl*.⁸ *Al-ashîl* inilah

⁶ Hasan Hanafi, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development*, (Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), Vol I, h. 184. Lihat juga Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), h. 168.

⁷ Menurut Abou el-Fadl, dengan hermeneutika negosiasi, penafsir/pembaca tidak saja mampu mengungkap makna teks, tapi juga dapat membongkar kepentingan yang tersimpan dalam teks. Dalam konteks ini, ia menawarkan lima syarat yang harus dimiliki mufasir untuk menjaga dan mengendalikan libido subjektifitasnya yaitu; kejujuran intelektual (*honesty/amânah*), kesungguhan (*diligence*), komprehensifitas (*comprehensiveness/kâffah*), rasionalitas (*reasonableness*) dan pengendalian diri (*self restrain*). Lihat Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003), h. 99.

⁸ Sebelum membedah hakekat *al-dakhîl*, Fâyed terlebih dulu memulai penjelasannya tentang *al-ashîl* atau *al-ashâlah* (otentisitas) dalam penafsiran Al-Qur'an. Karena *al-ashîl* merupakan antonim dari *al-dakhîl*, maka persoalan *al-ashâlah* ini dijelaskan lebih dulu dengan harapan agar antonimnya (*al-dakhîl*) dapat diketahui secara baik oleh pembaca. Dalam perspektif filsafat, metode semacam ini dikenal dengan *ta'rîf al-ashyâ' bi adhdadihâ* (mendefinisikan sesuatu dengan cara menjelaskan antonimnya). Tim Penulis, *'Âlam al-Ghayb wa al-Shahâdah* (Tehran: Markaz al-Nûn Jam'iyah al-Ma'ârif wa al-Tsaqâfah, 2012), h. 15. Lihat juga 'Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 13.

³ Nama lengkapnya adalah Ibrahim 'Abd al-Rahman Muhammad Khalifah. Guru Besar dan mantan Ketua Prodi Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Universitas Al-Azhar Kairo, Mesir.

⁴ Ibrahim 'Abd al-Rahman Muhammad Khalifah, (selanjutnya disebut Ibrahim Khalifah), *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996), h. 11 dan 118-122.

⁵ Model-model penafsiran yang terpengaruh dengan latarbelakang keilmuan mendapat kritik tajam dari Amin al-Khuli. Sebab penafsiran semacam itu tidak mampu mengentengahkan Al-Qur'an secara objektif dan universal. Karena itu ia menawarkan konsep kritik penafsiran dengan pendekatan *literary criticism*. Lihat Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Ma'âlim Hayâtihi, Manhajuhu al-Yawm*, (Kairo: Dâr al-Ma'rîfah, 1962), h. 40-46.

yang kemudian dijadikan sebagai parameter untuk mengukur sejauhmana kualitas penafsiran. Jika sejalan dengan teori *al-ashîl*, maka sebuah tafsiran dapat dikatakan sah dan objektif. Sebaliknya, bila berlawanan, maka tafsir dapat dikategorikan sebagai *al-dakhîl* yang subjektif sehingga perlu dilihat, diteliti, dievaluasi dan pada tahap tertentu, jika perlu, direkonstruksi.

Dalam konteks ini, mengetahui hakekat *al-ashlah* (otentisitas) dalam tafsir Alquran menjadi penting. Sebab dengan mengetahui hakekat *al-ashlah*—antonim *al-dakhilah*—maka secara otomatis akan diketahui hakekat teori kritik *al-dakhîl*.

Secara etimologi, *al-ashîl* berasal dari bahasa Arab *al-ashl* yang berarti asal, valid, dasar, pokok dan sumber.⁹ Dalam bahasa Inggris, *al-ashîl* sepadan dengan kata *authentic* yang berarti asli, orisinil, valid dan *genuine*.¹⁰ Dalam bahasa Arab dikatakan, *shay'un ashîlun* berarti sesuatu yang memiliki asal usul kuat, *rajulun ashîlun* adalah pemuda yang memiliki asal-usul/silsilah yang jelas, dan memiliki akal yang kuat dan sehat.¹¹ Fayrûz Âbâdî (w.817 H) dalam *al-Qâmûs* mengatakan bahwa *al-ashl* adalah dasar atau pondasi, *al-ashîl* adalah orang yang memiliki asal usul jelas.¹² Dengan demikian, secara bahasa *al-ashîl* adalah segala sesuatu yang memiliki asal usul yang pasti, jelas, otentik, orisinil dan valid.

Secara terminologi, ahli ilmu Alquran berbeda pendapat dalam mendefinisikan term *al-ashîl*. Namun menurut 'Abd al-Wahhâb Fâyed, secara garis besar pendapat itu dapat dikerucutkan menjadi dua definisi: *pertama*, tafsir yang memiliki asal-usul, dalil-dalil dan argumentasi yang jelas dari agama. *Kedua*, tafsir yang ruh, dan nafasnya bersandarkan kepada Alquran, sunah, pendapat para sahabat, dan tabiin.¹³

Jika diperhatikan, definisi Fâyed di atas terlihat hanya mencakup satu jalur tafsir saja yaitu *bi al-ma'thûr* dan belum mengakomodir tafsir *bi al-ra'y*. Oleh karenanya, definisi *al-ashîl fî al-tafsîr* yang *jâmi'* dan *mâni'* (komprehensif) adalah tafsir yang memiliki sumber rujukan dan dasar yang jelas serta dapat dipertanggungjawabkan, baik sumber itu berasal dari Alquran, hadis sahih, pendapat sahabat dan tabiin yang valid, atau berasal dari rasio sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijtihad.¹⁴

Adapun *ad-dakhîl* secara etimologi bermakna antara lain; (a) orang yang berafiliasi kepada yang bukan komunitasnya, (b) tamu, disebut *dakhîl* karena ia masuk ke rumah orang lain yang dikunjunginya, (c) kata serapan, karena ia berasal dari bahasa asing, dan (d) orang asing yang datang untuk tujuan eksploitasi.¹⁵ Bahkan Ibn Manzhûr (630-711 H) mengatakan bahwa *al-dakhîl* adalah semua unsur eksternal yang masuk ke dalam diri manusia, dan ia dapat merusak akal, mental dan fisiknya.¹⁶ Sementara bagi al-Râghib al-Ashfihânî (w.502 H/1108 M), kata *al-dakhîl* yang terdiri dari huruf *dâl*, *khâ'* dan *lâm* berpusat maknanya pada aib dan cacat internal.¹⁷ Menurut Ibrahim Khalifah, aib dan cacat itu karena beberapa faktor, antara lain: (a) keterasingan, seperti kata serapan dan tamu yang tidak diundang; (b) cacat inderawi dan cacat lainnya yang terselubung dan tidak diketahui kecuali setelah diteliti dengan seksama, seperti penyakit, usaha makar, penipuan, keraguan, ulat dalam batang pohon dan lain lain.¹⁸

Padanan kata *al-dakhîl* dalam bahasa Inggris adalah *outsider* yang berarti orang luar¹⁹ dan *infiltration* yang berarti peresapan, penyusupan dan perembesan.²⁰ Berdasarkan pemaknaan ini,

⁹ Lihat misalnya Ahmad ibn Muhammad ibn 'Ali al-Fayyûmî, *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb al-Sharh al-Kabîr* (Kairo: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 2000), h. 119.

¹⁰ Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1975), h. 21.

¹¹ Abu al-Fadhl Muhammad ibn Makram ibn Manzhûr (selanjutnya disebut Ibn Mazhûr), *Lisân al-'Arab*, ditahqiq oleh 'Abdullah 'Ali al-Kabîr, dkk., (Kairo: Dâr al-Ma'ârif), Juz 13, h. 16.

¹² Majd al-Dîn Muhammad ibn Ya'qûb ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Umar al-Shayrâzî al-Fayrûz Âbâdî (selanjutnya disebut Fayrûz Âbâdî), *al-Qâmûs al-Muhîth wa al-Qâbûs al-Wasîth al-Jîmi' li Mâ Dzahaba min Kalâm al-'Arab Shamâmîth*, (Bayrut: Mu'assasah al-Risalah, 1407 H), Cet. II, h. 4.

¹³ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz

1, h. 13.

¹⁴ Husayn Muhammad Ibrahim Muhammad 'Umar, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Universitas Al-Azhar, t.th.), h. 11.

¹⁵ Lihat misalnya Ibrahim Mushthafa, *et.all.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, (Istanbul: Dâr al-Da'wah, 1990), h. 275.

¹⁶ Ibn Mazhûr, *Lisân al-'Arab*, (Bayrut: Dâr Shâdir, 1956), Jilid 11, h. 241.

¹⁷ al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân* (Libanon: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 166.

¹⁸ Ibrahim Khalifah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996), Jilid 1, h. 2.

¹⁹ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia...*, h. 39.

²⁰ Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus*

maka secara bahasa, virus atau bakteri penyakit dapat disebut *al-dakhîl* karena ia merupakan unsur eksternal yang meresap ke dalam tubuh manusia. Kata serapan juga dapat disebut *al-kalimah al-dakhîlah* karena ia tidak berasal dari rahim atau rumpun bahasa aslinya.

Sementara secara terminologis, *al-dakhîl* adalah penafsiran Alquran yang tidak memiliki sumber, argumentasi dan data yang valid dari agama.²¹ Dengan kata lain, *al-dakhîl* adalah penafsiran yang tidak memiliki landasan yang valid dan ilmiah, baik dari Alquran, hadis sahih, pendapat sahabat dan tabi'in, maupun dari akal sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijtihad.²²

Sumber *al-dakhîl* dapat berasal dari dua sisi; eksternal dan internal. Secara eksternal, penafsiran semacam ini berasal dari sebagian kelompok *outsider* yang dengan sengaja ingin memporandakan ajaran Islam. Mereka menyerang Islam dari berbagai lini, termasuk Alquran. Bangunan peradaban yang dibangun baginda Nabi Saw melalui ajaran Alquran dirongrong sedemikian rupa dengan cara misalnya, memasukkan penafsiran-penafsiran berbau mistis dan khurafat yang tidak mempunyai sumber dan data yang jelas dari doktrin agama. Penafsiran semacam itu mereka gelindingkan ke dalam Alquran dengan maksud untuk memecah belah dan merusak teologi umat.²³ Sementara secara internal, *al-dakhîl* berasal dari sebagian kelompok *insider*. Mereka mengaku bagian dari Islam, tapi sesungguhnya secara politis mereka berorientasi untuk merusak ajaran Islam dari dalam. Salah satu kelompok yang dikategorikan berbahaya adalah kelompok *Bâthinîyah*. Dengan alibi Alquran memiliki makna lahir dan batin, kelompok ini kemudian mencetuskan beragam penafsiran yang akhirnya ingin mendegradasi dan bahkan menafikan syariat Islam.²⁴

Inggris Indonesia..., h. 63. Kata *infiltration* sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi "infiltrasi" yang diartikan penyusupan dan perembesan. Lihat Tim Penulis, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 586.

²¹ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, 13.

²² Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, 13.

²³ Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, 14.

²⁴ Kelompok *Bathiniyah* mengatakan bahwa Al-Qur'an dan hadis memiliki makna lahir dan batin. Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Juz 1, h. 14-15; dan Ibn al-Qayyim al-Jawzi, *Talbîs Iblîs* (Iskandariyah: Dâr ibn Khaldun, t.th.), h. 100.

Kelompok *Bâthinîyah* mengatakan bahwa Alquran dan hadis memiliki makna lahir dan batin. Makna batin merupakan inti dan esensi ajaran Islam. Karena itu, orang-orang yang berhenti pada pemahaman makna lahiriah, maka hidupnya akan berada di bawah belenggu syariat. Sementara yang berani melampauinya dan mampu menangkap makna batinnya, maka ia akan keluar dari belenggu syariat tersebut dan dapat beristirahat dari beban perintah-perintah agama.

Dari penjelasan di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan penting. *Pertama*, otentisitas tafsir Alquran sangat bergantung kepada validitas data dan sumber yang digunakan mufasir. *Kedua*, penafsiran yang berlandaskan kepada data-data yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dapat dikategorikan sebagai penafsiran objektif. *Ketiga*, sumber-sumber otentik penafsiran Alquran terdiri dari Alquran, sunah Nabi, pendapat sahabat dan tabi'in, kaidah bahasa Arab dan akal sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijtihad. *Keempat*, penafsiran-penafsiran yang tidak bersumber dari hal-hal di atas dikategorikan sebagai *al-dakhîl* (tafsir infiltratif) yang patut dikaji, dievaluasi, dikritisi dan direkonstruksi.

Sejarah dan Bentuk-Bentuk *al-Dakhîl*

1. Sejarah Munculnya *al-Dakhîl*

Embrio *al-dakhîl* sejatinya telah muncul sejak sebelum Islam lahir di jazirah Arab. Pasalnya, sebelum Islam datang di Jazirah Arab, telah ada sekelompok Ahli Kitab yang sebagian besar beragama Yahudi. Mereka berhijrah dan masuk jazirah Arab pada sekitar tahun 70 Masehi. Mereka bermukim di sebuah lembah yang dikelilingi oleh pegunungan serta terdapat banyak pohon kurma, tempat itu dinamakan Yatsrib.²⁵ Mereka datang berbondong-bondong ke Jazirah Arab karena ramalan para pemuka agama mereka tentang diutusnya Nabi akhir zaman sebagai penerus Musa

²⁵ Kota Yatsrib diubah oleh Nabi Saw menjadi Madinah beberapa saat setelah kedatangan beliau di kota tersebut. Nama Madinah mengisyaratkan bahwa di tempat baru itu hendak diwujudkan suatu masyarakat teratur dan berperadaban. Dengan demikian, konsep Madinah adalah pola kehidupan sosial yang sopan yang ditegakkan atas dasar kewajiban dan kesadaran umum untuk patuh kepada peraturan atau hukum. Lihat Muhammad Syafii Antonio, *Muhammad SAW: The Super Manager, The Super Leader*, (Jakarta: Tazkia Publishing, 2007)

yang akan mengembalikan mereka kepada tanah suci sebagaimana telah dijanjikan Tuhan. Selain tinggal di Yatsrib, sebagian ada juga yang hidup berkelompok di Yaman dan Yamamah.²⁶

Interaksi sosial yang berlangsung lama inilah yang menyebabkan pertukaran kultur dan budaya di antara kaum Yahudi dan bangsa Arab. Ketika Rasul Saw datang dengan syariat Islam dan memperluas medan dakwah hingga menjamah Yatsrib, kemudian diikuti para sahabat yang berhijrah dari Mekah menuju Madinah. Mulai dari sinilah beberapa orang Yahudi masuk Islam, diantaranya adalah Ka'b ibn Mâtî' al-Humayrî al-Ahbâr (w. 32 H), 'Abdullah ibn Salâm (w. 43 H) dan Tamîm al-Dârî (w. 40 H/660 M). Setelah memeluk Islam, mereka menjadi salah satu rujukan para sahabat dalam menafsirkan Alquran, terutama yang berkaitan dengan kisah-kisah umat terdahulu. Abû Hurayrah (w. 57 H/676 M), 'Abdullah ibn 'Abbas (w. 68 H/687 M) dan 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Ash (w. 63 H), adalah diantara sahabat yang kerap bertanya kepada Ahli Kitab.²⁷

Dari keterangan singkat di atas, dapat ditarik benang merah bahwa, proses merasuknya *al-dakhîl* ke dalam tafsir Alquran paling tidak melalui dua jalan. *Pertama*, ketika Rasulullah Saw tinggal di Madinah, beliau mendakwahi Ahli Kitab dari bangsa Yahudi (bani Qaynuqâ', bani Nadhîr dan bani Qurayzhah) sehingga terjadilah pertemuan antara Nabi Saw dan sahabat dengan Ahli Kitab. Proses pertemuan dan perhelatan intelektual inilah yang menyebabkan masuknya *al-dakhîl* dalam tafsir.²⁸

Kedua, masuknya sebagian orang Yahudi ke dalam Islam, seperti 'Abdullah ibn Salâm (w. 43 H), Mukhayrîq ibn al-Nadhîr (w. 3 H/625 M) dan Ka'b al-Ahbâr (w. 32 H). Ketika segelintir orang

Yahudi memeluk Islam dan sebagian sahabat bertanya kepada mereka mengenai isi Taurat dan Injil, terutama mengenai cerita umat terdahulu yang disebutkan secara global dalam Alquran, maka terjadilah kontak pengetahuan diantara mereka. Pada awalnya, Rasul memang melarang, bahkan marah ketika melihat 'Umar ibn al-Khattab datang dengan membawa lembaran-lembaran kitab suci yang diperoleh dari Ahli Kitab.²⁹ Tetapi seiring perjalanan waktu, ketika Islam sudah kuat dan tersebar ke seluruh penjuru Madinah dan sekitarnya, Rasul pun mengizinkan sahabat untuk meriwayatkan cerita-cerita *isra'iliyat* selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam.³⁰

Kemudian pelansiran riwayat *isra'iliyat* dari Ahli Kitab ini semakin marak pada masa tabi'in sehingga seorang pembaca tafsir akan sulit membedakan mana cerita yang sahih dan mana cerita yang dibuat-buat oleh ahli kitab. Dan begitu seterusnya, dari generasi ke generasi, fenomena *al-dakhîl* dalam tafsir Alquran—khususnya *al-dakhîl bi al-ma'tsûr* yang berasal dari *isra'iliyat*—terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman.

Adapun terkait dengan *al-dakhîl* dalam tafsir *bi al-ra'y*, para ulama mencatat ada beberapa sebab yang turut mendorong perkembangannya. Antara lain, yang paling utama adalah pemahaman mufasir yang sangat subjektif. Subjektifitas pemahaman/penafsiran tersebut terjadi karena; *pertama*, tidak terpenuhinya syarat-syarat sebagai penafsir Alquran. Karena itu, ketika ia bertemu dengan ayat yang secara zahir bertentangan dengan akal, mufasir langsung mengambil kesimpulan dan menerjemahkan ayat tersebut

²⁶ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Kairo: Dâr al-Kutub wa al-Hadîts, 1976), Jilid I, h. 25.

²⁷ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 14-15.

²⁸ Ketika Nabi Saw tinggal di Madinah, interaksi antara Ahli Kitab dengan umat Islam tidak dapat dihindari. Hanya saja, ketika baginda Nabi masih hidup, pergerakan *al-dakhîl* belum begitu massif karena dua alasan. *Pertama*, proses penurunan Al-Qur'ân masih terus berlangsung, sehingga berbagai persoalan yang muncul tidak perlu dicarikan solusinya kepada Ahli Kitab, tapi langsung dapat diatasi oleh Rasul melalui wahyu Allah. *Kedua*, umat Islam pada saat itu bersikap sangat hati-hati dengan tradisi, kebudayaan dan ajaran Yahudi dan Nasrani, sebab terdapat informasi valid mengenai distorsi yang menimpa kitab suci mereka. Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 103.

²⁹ Hadis larangan melansir riwayat *isra'iliyat* dari Ahli Kitab selengkapnya dapat dilihat misalnya pada Imam Ahmad, *Musnad Ahmad*, (Bayrut: Dar Shâdir, t.th.) Juz 3, h. 387.

³⁰ Ada tiga tahapan yang dilakukan Rasul Saw dalam menyikapi *al-dakhîl* dari riwayat *isra'iliyat* ini. *Pertama*, pelarangan secara keras dan tegas bagi kaum muslimin untuk membaca, bertanya dan mendengarkan kabar *isra'iliyat*. Hal ini dilakukan pada awal-awal gerakan dakwah di Madinah. *Kedua*, pemberian izin untuk mendengar riwayat *isra'iliyat* dengan syarat tidak membenarkan atau mendustakan riwayat tersebut, tapi cukup mengatakan “Kami beriman kepada Allah dan apa-apa yang diturunkan kepada kami...” (Q.S. al-Baqarah [2]:136). Sikap seperti ini terjadi pada pertengahan masa dakwah Nabi. *Ketiga*, pemberian izin untuk berdiskusi dan meriwayatkan *isra'iliyat* dengan syarat riwayat tersebut benar-benar valid dan sesuai ajaran Islam. Sikap ini terjadi pada akhir masa dakwah Nabi dimana umat Islam sudah sangat kuat dan disegani banyak kalangan. Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 110-111.

secara literal, tanpa memandang konteks dan kemungkinan makna lain yang dikandung ayat itu. Kedua, penafsiran yang berorientasi untuk menjustifikasi pandangan golongan atau kelompok tertentu, seperti yang dilakukan sebagian sekte Mu'tazilah, Bâbiyah, Bahâ'iyah dan Ahmadiyah.³¹ Mereka menyelewengkan tafsir Alquran menurut hawa nafsu, dan menolak teks-teks yang bertentangan dengan akidah dan keyakinan mereka.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa potensi *al-dakhîl* sudah ada sebelum Islam hadir di jaziah Arab. Kemudian benih-benihnya mulai ada pada masa Rasul dan sahabat. Lalu benih-benih itu tumbuh pada masa tabi'in dan terus berkembang pada masa-masa setelahnya, terutama pada masa dinasti Umayyah (661-750 M) dan dinasti 'Abbasiyah (750-1258 M) ketika kebudayaan, tradisi penerjemahan dan kajian-kajian ilmiah dalam berbagai disiplin ilmu ditumbuhsurburkan.

2. Faktor Penyebab Berkembangnya *al-Dakhîl*

Beberapa faktor yang melatari kemunculan dan perkembangan *al-dakhîl* dalam tafsir Alquran adalah:

a. Faktor Politik dan Kekuasaan

Pertentangan politik yang timbul sejak akhir kekhalfahan 'Ustman ibn 'Affan dan awal kekhalfahan 'Ali ibn Abi Thalib bisa dikatakan sebagai sebab munculnya sekte-sekte yang saling menyerang dengan cara membuat hadis-hadis dan beragam penafsiran sektarian. Syi'ah Rafidhah misalnya,³² menafsirkan ayat *Tabbat Yadâ Abî Lahabin wa Tabb* (Q.S. al-Lahab [111]:1) sebagai Abu Bakar dan 'Umar ibn al-Khattab, *Maraj al-Bahrayn Yaltaqiyân* (Q.S. al-Rahmân [55]:19) sebagai 'Ali dan Fathimah, *al-Lu'lu' wa al-Marjân* (Q.S. al-Rahmân [55]:19) sebagai Hasan dan Husayn, *'An al-Naba' al-'Azhîm* (Q.S. al-Naba' [78]:2) sebagai Ali ibn Abu Thalib,³³ dan masih banyak lagi penafsiran-penafsiran subjektif yang

mendukung mazhab mereka.

Setelah itu, datang masa-masa dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Dinasti Abbasiyah berdiri di atas puing-puing dinasti Umayyah. Masa itu merupakan masa transisi tampuk kekuasaan dari rezim ke rezim lain. Sebagaimana lazimnya masa transisi, maka tentu saja tidak terjadi secara seketika, tapi dilakukan dengan berbagai cara dan strategi. Salah satu strategi yang digunakan adalah dengan kampanye terselubung atas nama agama. Salah satunya adalah dengan manafsirkan ayat-ayat Alquran. Contoh penafsiran infiltratif yang dilakukan adalah tafsir atas firman Allah Swt:

"Dan (ingatlah), ketika Kami wahyukan kepadamu: "Sesungguhnya (ilmu) Tuhanmu meliputi segala manusia". Dan Kami tidak menjadikan mimpi yang telah kami perlihatkan kepadamu, melainkan sebagai ujian bagi manusia dan (begitu pula) pohon kayu yang terkutuk dalam Al-Quran. Dan Kami menakut-nakuti mereka, tetapi yang demikian itu hanyalah menambah besar kedurhakaan mereka." (Q.S. al-Isrâ' [17]: 60)

Diriwayatkan dari Ya'la ibn Murrah bahwa yang dimaksud dengan *al-shajarah al-mal'ûnah* adalah Bani Umayyah. Mereka meriwayatkan dari 'Aisyah bahwa dia berkata kepada Marwan ibn Hakam (w. 65 H), "Saya mendengar Rasul Saw berkata kepada ayah dan kakekmu, (wahai Marwan), kalian (Bani Umayyah) adalah *al-shajarah al-mal'ûnah* (pohon terkutuk) yang disebutkan dalam Q.S. al-Isrâ' [17] ayat 60."³⁴

b. Faktor Kebencian Terhadap Islam

Golongan yang tidak senang dengan Islam sengaja membuat berbagai riwayat palsu dengan tujuan untuk mengoyak Islam secara internal. Berbagai penafsiran yang tidak memiliki dasar kuat mereka buat dan sebarkan di tengah-tengah umat. Salah satu contoh *al-dakhîl* melalui hadis palsu yang dibuat dalam konteks ini adalah kisah *Gharâniq*³⁵

³¹ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 2, h. 193-224

³² Dalam konteks ini, Imam Syafi'i mengatakan, "Saya tidak melihat suatu kaum yang lebih berani berdusta kepada Rasul Saw selain kaum Rafidhah".

³³ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 2, h. 145; lihat juga Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr...*, h. 86.

³⁴ Husayn Muhammad Ibrahim Muhammad 'Umar, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: Universitas Al-Azhar, t.th.), h. 39-40.

³⁵ Yang dimaksud *gharâniq* dalam konteks ini adalah salah satu jenis berhala yang disembah kaum kafir Quraisy. *Gharâniq*

yang dikaitkan dengan asbab nuzul Q.S. al-Hajj [22]: 53

“Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang rasulpun dan tidak (pula) seorang nabi, melainkan apabila ia mempunyai sesuatu keinginan, setanpun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu, Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh setan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya.” (Q.S. al-Hajj [22]:53)³⁶

Tentu riwayat *gharâniq* ini dianggap tidak rasional dan bertentangan dengan logika hukum ‘ishmah al-nubûwah (perlindungan terhadap Nabi Saw). Karenanya tidak berlebihan jika para pakar hadis dan tafsir membantah status riwayat tersebut dan menggolongkannya ke dalam hadis palsu. Beberapa diantaranya adalah Ibn ‘Athiyah (481-541 H) dan Syihabuddin al-Alûsî (1217-1270 H)³⁷.

c. Faktor Fanatisme

Fanatisme adalah sikap yang tidak baik, sebab sikap ini dapat merusak objektivitas mufasir. Diantara contoh *al-dakhîl* yang disebabkan faktor fanatisme adalah penafsiran sebagian kelompok Syi’ah terhadap Q.S. al-Mâ’idah [5]:55. Mereka mengatakan bahwa ketika ‘Ali ibn Abi Thalib sedang shalat tiba-tiba

datang seorang pengemis, maka Ali –yang sedang dalam keadaan ruku’- memberikan cincin kepada si pengemis itu. Terkait dengan kejadian inilah, maka Q.S. al-Mâ’idah [5] ayat 55 itu diturunkan. Contoh lain adalah penafsiran kaum Syi’ah atas Q.S. Qâf [50]:24. Mereka melansir sebuah riwayat palsu yang berbunyi: “Ketika kiamat datang, Allah berfirman kepadaku (Muhammad) dan ‘Ali ibn Abi Thalib: ‘Masukkanlah orang-orang yang kalian cintai ke surga, dan masukkanlah orang-orang yang kalian benci ke neraka’. Riwayat ini —menurut mereka—merupakan tafsiran ayat *Alqiyâ fî Jahannama Kulla Kaffârin ‘Anîd* (Q.S. Qâf [50]:24).³⁸ Hal yang sama juga dilakukan oleh pengikut Mukhtazilah, Khawarij Murji’ah dan sekte-sekte lainnya.

d. Faktor Perbedaan Mazhab

Perbedaan (*ikhtilâf*) adalah suatu kepastian, sunnatullah, dan manusia tidak mungkin untuk menghindarinya. *Ikhtilâf* dapat dibenarkan selama tidak menyangkut masalah akidah yang prinsip, melainkan dalam masalah *furû’*. Karena itu, kehadiran berbagai macam sekte kerap menjadi bumerang bagi umat Islam. Mereka tidak segan-segan menjadikan Alquran sebagai alat justifikasi terhadap ajaran sekte mereka. Salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan Ahmadiyah Qadyan. Karena meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah seorang nabi, maka berbagai ayat yang memungkinkan untuk dijadikan pembenar ajaran tersebut, mereka tafsirkan secara subjektif sesuai ajarannya. Ketika menafsirkan Q.S. al-Nisâ’ [5]:69 misalnya, mereka mengatakan bahwa frase *min al-nabîyîn wa al-shiddîqîn wa al-syuhadâ’ wa al-shâlihîn* adalah penjelasan (*bayân*) bagi frase sebelumnya; *wa man yuthi’illah wa al-rasûl*. Berdasarkan penjelasan semacam ini maka umat Muhammad sangat dimungkinkan untuk mencapai empat derajat sebagaimana disebutkan pada ayat tersebut, yakni; kenabian (*al-nubûwah*), kebenaran

berasal dari kata *gharnûq* atau *gharnîq*. Ia merupakan nama satu jenis burung air (sejenis burung pelikan) yang berkelamin lelaki. Kaum kafir menjadikan berhala (*gharâniq*) sebagai sesembahan karena ia diyakini mampu memberi pertolongan dan mampu membawa terbang doa-doa yang dipanjatkan kepada Tuhan, seperti halnya burung yang mampu terbang ke angkasa. Lihat Ibn al-Atsir, *al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts wa al-Atsar*, (Bayrut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1979), Juz 3, h. 69.

³⁶ Sebagian mufasir meriwayatkan asbabun nuzul ayat tersebut bahwa ketika Rasulullah mengalami masa-masa sulit, yakni ketika ditinggal oleh kaumnya. Nabi pun berharap kaumnya tidak diazab sebab beliau optimis suatu saat mereka akan menjadi orang-orang yang beriman. Pada saat beliau sedang duduk di salah satu tempat pertemuan kaum Quraisy, tiba-tiba Allah menurunkan surat al-Najm [53].

sesuatu yang tidak aku bacakan kepadamu (dan juga) bukan berasal dari Allah?”. Nabi Saw pun bersedih dan sangat takut. Maka Allah menurunkan ayat tersebut di atas (Q.S. Al-Hajj [53]: 52). Riwayat mengenai kisah *gharâniq* ini dapat dilihat misalnya pada kitab tafsir Abu al-Qâsim Mahmud ibn ‘Umar ibn Muhammad al-Zamakhshari (selanjutnya ditulis al-Zamakhshari), *al-Kasasyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta’wîl* (selanjutnya ditulis *al-Kasasyâf*), (Kairo: Dâr al-Kutub, t.th.), Juz 2, h. 65.

³⁷ Ibn ‘Athiyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, (Rabat: Maktabah al-Îmân, 1998), Juz 2, h. 136. Lihat juga Syihabuddin al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm wa al-Sab’ al-Matsânî*, (Kairo: Dar al-Manar, 2000), Juz 17, h. 182.

³⁸ Lihat contoh-contoh *al-dakhîl* berupa hadis palsu pada Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, h. 78; Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, (Kairo: Dâr al-Turâts, 2000), Juz 3, h. 130; dan Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad al-Syaukânî, *al-Fawâ’id al-Majmû‘ah fî al-Aḥādîts al-Maudhû‘ah*, (Bayrut: Dâr Shâdir, t.th.), h. 382.

(*al-shiddiqiyyah*), persaksian (*al-syahâdah*) dan kebaikan (*al-shalâh*). Dengan demikian, semua orang yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya dimungkinkan dapat mencapai derajat kenabian, seperti halnya Ghulam Ahmad.³⁹

Tafsiran sektarian yang subjektif semacam inilah yang menjadikan *al-dakhîl* dalam tafsir Alquran semakin tumbuh subur. Padahal ketika mufasir melihat ayat di atas secara jujur dan objektif, tanpa terbelenggu dengan doktrin kenabian Ghulam Ahmad, maka ia akan mampu mempersembahkan penafsiran yang universal dan kompatibel untuk semua anak zaman. Penafsiran-penafsiran mayoritas ulama menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan tafsiran bagi ayat ketujuh surat al-Fâtihah. Artinya, jalan bagi orang-orang yang tidak tersesat dan tidak dimurkai Allah adalah ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya yang sudah direfleksikan dan diaplikasikan oleh para Nabi, *shiddîqîn*, *syuhadâ'* dan *shâlihîn*.⁴⁰

e. Faktor Ketidaktahuan

Niat baik yang tidak dilandasi pengetahuan yang cukup tidak selamanya berimplikasi kepada kebaikan. Salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan sebagian muballigh yang dengan sengaja melansir riwayat tanpa mengetahui status dan validitas riwayat tersebut. Alih-alih membawa kebaikan, riwayat-riwayat semacam itu bisa jadi malah menimbulkan polemik yang berkepanjangan.

Menurut catatan al-Suyûthî (849-911 H), diantara orang-orang yang kerap membuat riwayat palsu dengan maksud baik tapi tidak dibarengi dengan ilmu yang mendalam adalah Abu 'Ishmah Nuh ibn Abu Maryam (w.173 H), Maysarah ibn 'Abdi Rabbih, Bazî' ibn Hassân dan Mukhlid ibn 'Abd al-Wâhid.⁴¹ Mereka sengaja membuat riwayat-riwayat palsu mengenai keutamaan (*fadhî'il*) surat-surat Alquran dengan tujuan agar umat Islam gemar membaca dan mengamalkan

Alquran. Riwayat-riwayat palsu itu kemudian dinukil oleh sebagian mufasir seperti al-Zamakhshari (467-538 H). Di dalam tafsirnya, al-Zamakhshari melansir berbagai riwayat mengenai keutamaan surat-surat Alquran seperti surat al-Nâzi'ât, al-Infithâr, al-Burûj, al-Fajr, al-Dhuhâ, al-Tîn, al-Takâtsur, al-Kautsar, al-Kâfirûn⁴² dan beberapa surat lainnya. Namun setelah diselidiki ternyata status riwayat-riwayat tersebut tidak valid dan karenanya dapat dikategorikan sebagai *al-dakhîl* (tafsir ilfiltratif).

3. Klasifikasi Bentuk *al-Dakhîl*

Dalam buku *al-dakhîl* karya Fâyed dijelaskan tujuh klasifikasi *al-dakhîl* (infiltrasi) penafsiran yaitu; *dakhîl* yang berasal dari riwayat israiliyat, hadis *maudhû'* dan *dha'îf*, infiltrasi penafsiran dari sekte Bâthiniah, infiltrasi penafsiran sufistik yang mengabaikan makna eksoteris, infiltrasi penafsiran dari aspek linguistik, infiltrasi penafsiran dari sekte Bâbiyah, Bahâ'iyah dan Qadyâniyah, serta infiltrasi penafsiran dari sebagian pemikir kontemporer.⁴³

Namun dalam beberapa karya ulama lain, *al-dakhîl* diklasifikasi menjadi tiga jalur yaitu jalur *al-ma'tsûr* (riwayat), jalur *al-ra'y* (rasio) dan jalur *al-isyârah* (intuisi). Masing-masing jalur kemudian dibagi lagi menjadi beberapa bagian.

Pertama, *al-dakhîl* jalur *al-atsar* (riwayat), meliputi: hadis *maudhû'* (palsu), hadis *dha'îf* (lemah), riwayat *isra'iliyat* yang bertentangan dengan Alquran dan sunah, pendapat sahabat dan tabiin yang tidak valid, pendapat sahabat dan tabiin yang bertentangan dengan Alquran, sunah, hukum logika dan tidak dapat dikompromikan.⁴⁴

Kedua, *al-dakhîl* dari jalur *ra'y* (rasio), meliputi: tafsir yang didasari niat buruk dan skeptisme terhadap ayat-ayat Allah, tafsir eksoteris tanpa mempertimbangkan sisi kepantasan bila disematkan kepada Dzat Allah, penafsiran distorsif atas ayat-ayat dan syariat Allah dengan mengabaikan sisi literal ayat, tafsir esoteris yang tidak didukung

³⁹ Lihat Shaykh Muhammad al-Khadhir Husayn, *al-Qadyânîyah*, (Kairo: al-Makatabah al-Salafiyah, 1932), h. 59-60. Lihat juga Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 2, h. 233-234.

⁴⁰ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'ân al-'Azhîm...*, Juz 1, h. 75.

⁴¹ Jalaluddin al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî*, (Kairo: Dâr al-Manâr, 2000), Juz 1, h. 282-289.

⁴² al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, terutama ketika menafsirkan juz 'Ammah. Lihat juga Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 2, h. 59-61.

⁴³ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 102-108.

⁴⁴ Jamâl Mushthafâ 'Abd al-Hamîd 'Abd al-Wahhâb al-Najjâr, *Ushûl al-Dakhîl fî Tafsîr Âyi al-Tanzîl*, (Kairo: Universitas Al-Azhar, 2009), h. 27.

argumentasi yang kuat, penafsiran yang tidak berbasis pada prinsip dan kaidah tafsir yang baku, penafsiran saintifik yang terlalu jauh dari konteks linguistik, sosiologis dan psikologis ayat.⁴⁵

Ketiga, *al-dakhîl* dari jalur *al-isyârah* (intuisi), meliputi antara lain: tafsir esoteris yang dilakukan oleh sekte Bâthiniyah, tafsir sebagian kaum sufi yang tidak mengindahkan makna eksoteris ayat. Secara lebih detail, klasifikasi *al-dakhîl* di atas dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1 : Klasifikasi Al-Dakhîl

No.	Klasifikasi al-Dakhîl	Sumber	Bentuk/Macam
1.	<i>bi al-Ma'tsûr</i>	Riwayat (sunah, pendapat sahabat dan tabiin serta <i>isra'iliyat</i>)	1. <i>Isra'iliyat</i> ; 2. Hadis <i>maudhû'</i> (palsu); 3. Hadis <i>dha'îf</i> (lemah); 4. Pendapat sahabat dan tabiin yang tidak valid; 5. Pendapat sahabat dan tabiin yang bertentangan dengan Alquran, sunah, hukum logika dan tidak dapat dikompromikan.
2.	<i>bi al-Ra'y</i>	Rasio/Ijtihad	1. Tafsir yang didasari niat buruk dan skeptisme terhadap ayat-ayat Allah; 2. Tafsir eksoteris (tektualis) tanpa mempertimbangkan sisi kepentastannya bila disematkan kepada Dzat Allah; 3. Penafsiran distorsif atas ayat-ayat dan syari'at agama; 4. Penafsiran yang tidak berbasis pada prinsip dan kaidah tafsir yang disepakati mayoritas ahli tafsir; 5. Penafsiran saintifik yang terlalu jauh dari konteks linguistik, sosiologis dan psikologis ayat.
3.	<i>bi al-Isyârah</i>	Hati/Intuisi	1. Tafsir esoteris yang dilakukan oleh sekte Bâthiniyah, Bahâ'iyah dan Qadyânîyah; 2. Tafsir sebagian kaum sufi yang menafikan makna eksoteris ayat dan tidak memiliki argumentasi yang kuat.

Sumber: Diolah dari berbagai sumber

Sumber Otentik Tafsir sebagai Parameter Kritik *ad-Dakhîl*

Secara umum, sumber otentik penafsiran Alquran terdiri dari; (1) Alquran, (2) sunah yang sahih, (3) pendapat sahabat dan tabiin yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan, (4) kaidah bahasa Arab yang disepakati mayoritas ahli bahasa, (5) *ijtihâd* (rasio) yang berbasis pada data, kaidah, teori dan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.⁴⁶

Lima sumber penafsiran Alquran inilah yang menjadi basis sekaligus parameter utama dalam kritik *ad-dakhîl*. Oleh karena itu, bila ada penafsiran-penafsiran yang kemudian tidak berbasis kepada lima sumber di atas, dapat dikategorikan sebagai *al-dakhîl* yang harus dikritisi, dianalisis dan dievaluasi validitasnya.

Karena sumber-sumber otentik tersebut juga berperan sebagai parameter kritik, maka dalam sub bahasan ini, akan diuraikan satu persatu bagaimana cara kerja masing-masing komponen tersebut.

1. Alquran

Alquran dijadikan sebagai sumber penafsiran pertama dan utama karena ia memiliki otoritas tertinggi untuk menjelaskan dirinya sendiri. Fungsi Alquran sebagai penjelas bagi dirinya sendiri terlihat dari beberapa ayat misalnya, Q.S. al-Qiyâmah [75]:16-19, Q.S. al-Hadîd [57]:17, Q.S. Âli 'Imrân [3]:138, Q.S. al-Baqarah [2]:99 & 219, Q.S. al-Mâ'idah [5]:15 dan Q.S. al-Hijr [15]:1.⁴⁷ Ayat-ayat tersebut mempertegas bahwa salah satu fungsi Alquran adalah menjelaskan dirinya sendiri. Karena itu, tidak berlebihan jika Ibn Taymiyah pernah mengatakan bahwa metode tafsir terbaik adalah menafsirkan Alquran dengan Alquran.⁴⁸

Pertanyaannya kemudian, bagaimana metode Alquran menjelaskan/menafsirkan dirinya sendiri. Diantara caranya, yaitu: (1) *tafshîl al-mûjaz*⁴⁹

⁴⁶ Fayed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 15. Lihat juga Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Ittijâhât al-Munharifah...*, h. 4-5.

⁴⁷ Fâyed, *al-Dakhîl...*, Juz 1, h. 17-18.

⁴⁸ Lihat Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr...*, h. 93.

⁴⁹ Contohnya adalah cerita tentang Nabi Adam. Kadangkala ia diceritakan secara ringkas seperti yang terlihat pada Q.S. al-Kahf [18] dan Q.S. al-Isrâ' [17], terkadang diceritakan secara terperinci dan detail seperti pada Q.S. al-Baqarah [2] dan Q.S. al-A'râf [7], dan ada juga yang diceritakan tidak terlalu ringkas juga tidak terlalu detail seperti yang terlihat pada Q.S. Thâhâ [20], Q.S. Shâd [38] dan Q.S. al-Hijr [15]. Kisah nabi Adam yang

⁴⁵ al-Najjâr, *Ushûl al-Dakhîl fî Tafsîr Âyi al-Tanzîl...*, h. 28.

(merinci yang ringkas/global), (2) *bayân al-mujmal*⁵⁰ (menjelaskan yang belum jelas/mujmal), (3) *takhshîsh al-‘âm*⁵¹ (mengkhususkan yang umum), (4) *taqyîd al-muthlaq*⁵² (membatasi yang mutlak/tidak terbatas), (5) penjelasan dengan cara *naskh*⁵³ (penghapusan/penggantian), (6) *al-taufîq*

mendetail tentu dimaksudkan untuk menjelaskan dan merinci cerita yang ringkas. Lihat Fâyed, *al-Dakhîl...*, Juz 1, h. 18-19. Lihat juga al-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân...*, Juz 2, h. 211.

⁵⁰ *Mujmal* adalah kalimat atau ayat yang belum jelas maknanya. Adapun *mubayyan* adalah kalimat yang sudah jelas maknanya. Ketidakjelasan makna itu disebabkan beberapa hal antara lain; satu lafaz memiliki kemungkinan lebih dari satu makna (*musytarak*), perbedaan terhadap lafaz yang terbuang (*hadzf*), perbedaan tempat kembali kata ganti (*dhamîr*), perbedaan kemungkinan antara kata sambung (*‘athaf*) dan permulaan kalimat (*istî’nâf*), kata-kata asing (*gharîb*) dan perbedaan *taqdim* dan *ta’khîr*. Sementara penjelasan (*bayân*) terhadap ayat-ayat yang belum jelas (*mujmal*) adakalanya dilakukan secara langsung dalam satu rangkaian ayat (*muttashil*), ada juga yang terpisah (*munfashil*). Contoh penjelasan langsung dalam satu ayat seperti yang tergambar pada Q.S. al-Baqarah [2]:187. Pada ayat ini, yang dimaksud *al-khayth al-abyadh* dan *al-khayth al-aswad* adalah *al-fajr*. Sementara model kedua seperti Q.S. al-Baqarah [2]:37 yang dijelaskan secara terpisah pada Q.S. al-A’râf [7]:23. Lihat Fâyed, *al-Dakhîl...*, Juz 1, h. 20-21.

⁵¹ *‘Âm* adalah kata yang memberi pengertian umum, meliputi segala sesuatu yang terkandung dalam kata itu tanpa terbatas. Sementara *khâsh* adalah kata khusus yang diperuntukkan untuk makna-makna tertentu saja. Dalam konteks Al-Qur’ân, para ulama ada yang berpendapat, hampir tidak ada kata yang umum kecuali ada kata yang mengkhususkannya. Yang mengkhususkan kata umum itu adakalanya *muttashil* (tersambung/langsung), adakalanya *munfashil* (terpisah). Yang *muttashil* berupa *istithnâ’* (pengecuali) seperti Q.S. al-Syu’arâ’ [26]:224-227, *al-washf* (sifat) seperti Q.S. al-Nisâ’ [4]:23, *al-sharh* (syarat) seperti Q.S. al-Baqarah [2]:180, *al-ghâyah* (tujuan/batas) seperti Q.S. al-Baqarah [2]:187, *badl al-ba’dh min al-kull* (pengganti) seperti Q.S. Fâthir [35]:10. Sementara yang *munfashil* seperti Q.S. al-Nisâ’ [4]:3 ditakhshish oleh Q.S. al-Nisâ’ [4]:23-24. Lihat Fâyed, *al-Dakhîl...*, Juz 1, h. 22-23. Lihat pula Muhammad Su’âd Jalâl, *al-Bayân wa al-Naskh fî Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, t.th.), h. 20.

⁵² *Muthlaq* adalah kata yang terlepas, tidak terikat. Artinya kata yang memberi petunjuk kepada hakikat sesuatu tanpa ikatan/batasan apa-apa. Contohnya adalah kata *raqabah* (budak) pada Q.S. al-Mujâdah [58]: 3. Kata itu tidak dibatasi dengan kata apapun (*muthlaq*) sehingga budak yang dimaksud pada ayat ini adalah semua jenis budak. Sementara *muqayyad* adalah kata yang menunjukkan hakikat sesuatu yang terikat dengan sesuatu yang lain. Contohnya, kata *raqabah mu’minah* (budak mukmin) pada Q.S. al-Nisâ’ [4]: 92. Kata *raqabah* di sini dibatasi dengan kata *mu’minah*, sehingga ia tidak lagi *muthlaq* tapi sudah *muqayyad* (terbatas), yakni hanya budak-budak yang mukmin saja. Menurut al-Zarkasyî, ketika ditemukan suatu dalil yang mengikat (men-taqyid) kata yang *muthlaq*, maka yang *muthlaq* itu harus ditafsirkan dengannya. Dan jika tidak ditemukan dalil, maka yang *muthlaq* tetap pada kemutlakannya dan yang *muqayyad* tetap pada maknanya. Lihat al-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Juz 2, h. 15; al-Suyuthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Kairo: Dâr al-Manâr, 1999), Juz 2, h. 31; dan Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 23.

⁵³ *Naskh* adalah menghapus atau mengganti hukum syar’i dengan dalil hukum syar’i lain yang datang kemudian.

*bayna mâ yûhim al-ta’ârudh*⁵⁴ (mengkompromikan ayat-ayat yang seakan-akan berlawanan), (7) melalui *qirâ’ât*⁵⁵ (bacaan) Alquran.⁵⁶ Dengan menggunakan tujuh model rumusan inilah, mufasir dapat menjelaskan/menafsirkan Alquran dengan Alquran.

2. Sunah Nabi Saw⁵⁷

Sumber kedua penafsiran Alquran adalah sunah Nabi Saw. Beberapa ayat yang mendasari hal ini adalah Q.S. al-Nahl [16]:44 & 64, Q.S. al-Hasyr [59]:7. Sementara diantara hadis Nabi Saw yang melandasinya adalah: “Hendaklah kalian berpegang teguh pada sunahku dan sunah para khulafa’ rasyidin yang mendapat petunjuk sesudahku. Gigit (pegang erat) sunah tersebut dengan gigi geraham” (HR. Tirmidzi).⁵⁸ Dalam hadis lain juga disebutkan: “Sesungguhnya kutinggalkan pada kamu sekalian dua perkara yang kalian tidak akan sesat apabila kalian berpegang teguh kepada keduanya, yaitu: Kitab Allah dan sunah Nabi-Nya,” (HR. Malik).⁵⁹ Di samping itu, ada juga beberapa

Menurut para ulama, *naskh* merupakan penjelasan terhadap masa berakhirnya satu hukum dan berlakunya hukum baru. Dua hukum tersebut (baik yang lama maupun baru) diketahui oleh Allah, hanya saja manusia tidak mengetahuinya karena keterbatasan kemampuan yang dimiliki. Karena itu, Ibn Hazm (384-456 H) mengatakan bahwa *naskh* adalah salah satu metode penafsiran dengan cara menanggukkan (mengakhirkan) penjelasan. Penanggukan penjelasan (*ta’khîr al-bayân*) itu ada yang terkait dengan kata/kalimat dan ada yang terkait dengan perbuatan.

⁵⁴ Alquran adalah satu kesatuan yang tidak mungkin terjadi perbedaan di dalamnya. Perbedaan itu sejatinya hanya dalam perspektif kemanusiaan yang sangat nisbi dan terbatas. Contohnya tentang penciptaan Adam yang disebutkan secara berbeda dalam Q.S. Âli ‘Imrân [3]:59, Q.S. al-A’râf [7]:12, Q.S. al-Hijr [15], dan Q.S. al-Anbiyâ’ [21]:30.

⁵⁵ *Qirâ’ât* adalah ilmu untuk mengetahui cara baca (pengucapan) lafaz-lafaz Alquran, baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan oleh para ahli qira’at. Qira’at dibagi menjadi dua yaitu *shahîhah* (sahih/sah) dan *syâdzdzah* (aneh/jarang). Lihat Ibn Mujâhid, *al-Sab’ah fî al-Qirâ’ât* (di-tahqiq oleh Shawqî Dhayf), (Kairo: Dâr al-Kutub, 1999), h. 47-50.

⁵⁶ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl...*, Juz 1, 18-34.

⁵⁷ Para ulama berbeda dalam mendefinisikan sunnah. Namun menurut mayoritas ahli hadis, sunnah didefinisikan sama dengan hadis yakni; perkataan, perbuatan, ketetapan dan karakter Nabi Saw, baik yang bersifat bawaan (*khalqiyah*) maupun aplikasi keseharian (*khuluqiyah*). Lihat Muhammad Abu Zahw, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1958), h. 10.

⁵⁸ Hadis ini dilansir dari al-‘Irbâdh ibn Sâriyah dan statusnya dinilai *hasan shahîh* oleh al-Tirmidzi. Lihat al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi...*, Juz 3, h. 267.

⁵⁹ Hadis ini merupakan penggalan dari isi khutbah Nabi Saw pada waktu haji wada, dan dilansir dari Ibn ‘Abbas. Lihat Mâlik ibn Anas, *al-Muwaththa’* ditahqiq Muhammad Fu’ad

riwayat lain yang yang diceritakan oleh al-Awza‘i (88-157 H) dari Hassan ibn ‘Athiyah (w.130 H), ia berkata: “Wahyu diturunkan kepada Nabi Saw dan Jibril kemudian menyiapkan sunah sebagai penafsirnya.” Hal senada juga dikatakan Mak-hûl (w.113 H) bahwa Alquran sangat butuh kepada sunah. Bahkan Yahya ibn Abi Kathîr (w.132 H) mengatakan, sunah adalah penjelas dan penafsir Alquran.⁶⁰

Namun demikian, ulama berbeda pendapat mengenai berapa banyak ayat yang dijelaskan atau ditafsirkan Nabi Saw. Namun secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua golongan. *Pertama*, mengatakan bahwa seluruh isi Alquran telah ditafsirkan oleh Nabi Saw. Diantara dalil yang digunakan kelompok ini adalah Q.S. al-Nahl [16]:44. Menurut Ibn Taymiyah (661-728 H), frase *li tubayyina li an-nâs* pada ayat ini mencakup semua penjelasan, baik secara leksikal (*alfâzh*) maupun makna-makna (*ma‘ânî*).⁶¹ Mereka juga melansir salah satu riwayat dari Abu ‘Abdurrahman al-Sulami, dia berkata: “Kami diberitahu orang-orang yang mengajari kami cara baca Alquran seperti Utsmân ibn ‘Affan, ‘Abdullah ibn Mas‘ud dan lainnya bahwa, ketika mereka belajar (Alquran) dari Nabi Saw sepuluh ayat, mereka tidak berpindah ke ayat lain sebelum memahami dan mengamalkan isinya dengan baik.” Kemudian mereka berkata: “Maka kami pun mempelajari Alquran, teori dan aplikasinya sekaligus.”⁶²

Kelompok *kedua* berpendapat bahwa Nabi Saw menafsirkan Alquran dalam jumlah sangat sedikit.⁶³ Di antara dalil yang dijadikan dasar adalah riwayat dari al-Bazzâr (w.292 H) dari ‘Aisyah (w.58 H), dia berkata: “Rasul Saw tidak menafsirkan

Alquran kecuali beberapa ayat yang diajari Jibril.”⁶⁴ Dalam hadis lain, Rasul Saw secara khusus juga mendoakan Ibn ‘Abbâs seraya berkata: “Ya Allah, berilah dia (Ibn ‘Abbâs) pemahaman tentang agama dan ajarilah takwil/tafsir (Alquran).”⁶⁵ Seandainya Rasul Saw menjelaskan seluruh isi Alquran, maka do‘a dalam hadis ini tidak ada fungsinya, sebab semua sahabat, termasuk Ibn ‘Abbâs, akan dapat menafsirkan Alquran melalui penjelasan dan penafsiran baginda Muhammad Saw.⁶⁶ Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa Nabi tidak menafsirkan seluruh isi Alquran, tapi beliau hanya menafsirkannya dalam jumlah yang sangat sedikit.

Perbedaan dua kelompok di atas kemudian dimoderasi oleh kelompok ketiga yang diwakili antara lain oleh Husain al-Dzahabi dan Fayed.⁶⁷ Mereka mengatakan bahwa Rasul Saw menjelaskan/menafsirkan Alquran kepada sahabatnya dalam jumlah yang cukup banyak sebagaimana dapat dijumpai dalam kitab-kitab hadis *sahîh*. Namun beliau tentu saja tidak menafsirkan seluruh isi Alquran, sebab di dalamnya ada ayat-ayat yang hanya dapat diketahui oleh Allah Swt, ada ayat-ayat yang dapat diketahui para ulama, ada ayat-ayat yang diketahui oleh orang Arab dari bahasanya dan ada juga ayat-ayat yang dapat dipahami oleh semua orang.⁶⁸

Adapun metode penafsiran Alquran dengan sunah, adalah: (1) *bayân al-mujmal*⁶⁹ (menjelaskan

‘Abdul Bâqî, (Kairo: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1985), Juz 2, h. 899; Lihat juga Muhammad Abu Shahbah, *A‘lâm al-Muḥadditsîn*, (Kairo: Dâr al-Kitab al-‘Arabi, 1962), h. 12.

⁶⁰ Riwayat-riwayat tersebut dapat dilihat misalnya pada Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-Qurṭhubi (selanjutnya ditulis al-Qurṭhubi), *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân wa al-Mubayyin li Mâ Tadhammana min al-Sunnah wa Ahkâm al-Furqân* (selanjutnya ditulis *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân*), (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mashriyah, 1964), Juz 1, h. 39.

⁶¹ Lihat Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr...*, h. 35.

⁶² Menurut Ibn Taymiyah, hadis di atas menunjukkan bahwa para sahabat di samping belajar cara baca Al-Qur‘ân, juga belajar tafsir dan cara mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Lihat Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr...*, h. 36.

⁶³ Diantara yang mengatakan demikian adalah al-Zarkasyî dan al-Suyûthî. Lihat al-Suyûthî, *al-Itqân fi ‘Ulûm al-Qur‘ân...*, Juz 2, h. 178-179.

⁶⁴ Mengomentari riwayat di atas, Qâdhî ‘Abd al-Ḥaq ibn ‘Athiyah mengatakan bahwa ayat-ayat yang ditafsirkan Rasul melalui pengajaran Jibril adalah yang terkait dengan hal-hal supranatural, seperti hari kiamat, surga neraka dan semacamnya yang tidak mungkin diketahui hakekatnya kecuali oleh Allah Swt. Lihat ‘Abd al-Ḥaq ibn Ghâlib ibn ‘Athiyah, *Muqaddimatân fi ‘Ulûm al-Qur‘ân*, (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1972), h. 263.

⁶⁵ Hadis ini diriwayatkan secara beragam oleh beberapa ahli hadis. Dalam *Shahîḥ al-Bukhârî*, misalnya, tidak ada redaksi; wa ‘allimhu al-ta‘wîl (dan ajarilah ia tentang takwil). Redaksi ini hanya terdapat pada Musnad Imam Ahmad, *Shahîḥ Ibn Hibbân* dan Mustadrak al-Ḥâkim. Lihat Abu Hamid al-Ghazâlî, *Ihya’ ‘Ulûm al-Dîn*, (Kairo: Musthafa al-Bab al-Halabi, t.th.), Juz 1, h. 379.

⁶⁶ Fâyed, *al-Dakhîl fi Tafsîr al-Qur‘ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 41.

⁶⁷ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fi Tafsîr al-Qur‘ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 43-44.

⁶⁸ Empat pembagian ayat Al-Qur‘ân sebagaimana dijelaskan al-Dzahabî di atas merujuk kepada riwayat yang dilansir Ibn Jarir dari Ibn ‘Abbâs. Lihat al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, Juz 1, h. 53.

⁶⁹ Contohnya adalah penjelasan Rasul tentang tata cara shalat, zakat dan haji melalui hadisnya: “Shalatlah kalian seperti halnya kalian melihat aku shalat,” dan “Ambillah dariku tata cara ibadah haji kalian.” (HR. al-Bukhari). Lihat al-Bukhari, *Shahîḥ al-*

ayat yang global), (2) *taqyîd al-muthlaq*⁷⁰ (membatasi yang mutlak), (3) *takhshîsh al-‘âm*⁷¹ (mengkhususkan yang umum), (4) *taudhih al-musykil*⁷² (menjelaskan yang ambigu), (5) *bayân al-naskh*⁷³ (penjelasan dengan cara menghapus/mengganti), (6) *bayân al-ta’kîd*⁷⁴ (penjelasan untuk menegaskan dan menguatkan), (7) *taqrîr mâ sakata ‘anhu al-qur’ân*⁷⁵ (menetapkan hukum yang belum disebutkan dalam Alquran).⁷⁶ Melalui metode-metode inilah sunah dapat menjelaskan isi Alquran.

3. Pendapat Sahabat dan Tabiin

Sepeninggal Rasul Saw, sahabat menjadi rujukan dalam penafsiran Alquran. Demikian sebab mereka adalah generasi yang paling tahu mengenai hal ikhwal Alquran; mulai dari proses penurunan hingga pemahaman dan aplikasi

⁷⁰ Bukhârî..., Juz 5, h. 69.

⁷⁰ Contohnya adalah pembatasan Rasul Saw terhadap kemutlakan hukum potong tangan bagi pencuri sebagaimana tertera dalam Q.S. al-Mâ'idah [5]:38, dibatasi sampai pergelangan tangan. Hadis ini dapat dilihat pada misalnya, Sunan Abu Dawud, Sunan al-Nasa'i, Sunan Ibn Majah dan Musnad Ahmad.

⁷¹ Contohnya adalah pen-takhshish-an Rasul terhadap keumuman frase *al-zhulm* (kezhaliman) yang tertera dalam Q.S. al-An'âm [6]:83 dengan *al-syirk* (menyekutukan Tuhan), seraya bersabda: "Sesungguhnya yang dimaksud *al-zhulm* (pada ayat ini) adalah *al-syirk* (menyekutukan Tuhan). Lihat al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*..., Juz 2, h. 193.

⁷² Contohnya adalah penjelasan Rasul terhadap *al-khayth al-abyadh* dan *al-khayth al-aswad* dalam Q.S. al-Baqarah [2]:178 yang dipahami secara ambigu oleh sebagian sahabat dengan memaknainya sebagai tali putih dan hitam. Maka Rasul mengatakan: "Ia adalah putih (terang)-nya siang dan hitam (kelam)-nya malam." (HR. al-Bukhari). Lihat Muhammad ibn Isma'îl al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, (Bayrut: Dâr ibn Katsir, 2002), Juz 6, h. 31.

⁷³ Bagi kelompok yang menyetujui adanya *naskh* (penghapusan) Alqura dengan sunah maka mereka memberikan contoh antara lain, ayat yang membolehkan wasiat bagi orangtua dan kerabat ahli waris sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 180 dinaskh dengan hadis; "Tidak ada wasiat bagi ahli waris". Lihat al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidhî*..., Juz 2, h. 193.

⁷⁴ Misalnya adalah hadis Nabi Saw yang sejalan dengan Alquran seperti hadis; "Tidak halal harta seseorang kecuali yang diperoleh dengan cara yang baik" (HR. al-Daylâ'i). Hadis ini menguatkan firman Allah dalam Q.S. al-Nisâ' [4]:29 yang melarang memakan harta dengan cara yang batil. Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*..., Juz 1, h. 46.

⁷⁵ Beberapa hal yang belum dijelaskan status hukumnya oleh Al-Qur'an kemudian dijelaskan oleh Rasul melalui sunnahnya. Contohnya adalah keharaman memakan binatang buas yang bertaring, burung yang berkuku tajam dan keledai rumahan serta keharaman menikahi bibi/tante, baik dari jalur ibu maupun ayah. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Kairo: Dâr al-Manâr, 1998), Juz 3, h. 59.

⁷⁶ Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*..., Juz 1, h. 44.

ajaran Alquran dalam keseharian.⁷⁷ Dalam dunia penafsiran, sahabat merujuk kepada Alquran, sunah, dan jika tidak didapatkan keterangan dari keduanya, mereka berijtihad sendiri dan sangat sedikit yang merujuk kepada data-data *isra'iliyat*.⁷⁸

Pada era kepemimpinan Abu Bakar dan 'Umar ibn Khattab, perbedaan penafsiran di kalangan sahabat masih sangat minim,⁷⁹ tetapi pada era 'Utsmân ibn 'Affan, seiring terjadinya perebutan kekuasaan antar klan Arab dan penyebaran Islam ke segenap penjuru dunia, perbedaan pada bidang tafsir Alquran pun mulai tumbuh. Kendati harus diakui bahwa perbedaan (*ikhtilâf*) di zaman itu masih bersifat *tanawwu'* (variatif) belum sampai kepada *tadhâd* (kontradiktif).

Karena itu, tidak berlebihan bila al-Suyuthi (849-911 H), hanya mencatat sekitar sepuluh penafsir saja dari kalangan sahabat, yaitu: Abu Bakar al-Shiddiq (w. 13 H/634 M); 'Umar ibn al-Khattab (w.23 H/644 M); Utsmân ibn 'Affan (w.35 H/656 M); 'Ali ibn Abi Thalib (w. 40 H/661 M); Ibn Mas'ud (w.32 H/653 M); Zayd ibn Tsabit (w.45 H/665 M); Ubay ibn Ka'b (w.20 H/640 M); Abu Musa al-Asy'ari (w. 44 H/664 M); 'Abdullah ibn Zubayr (w. 73 H/692 M); dan 'Abdullah ibn 'Abbas (w.68 H/687 M).⁸⁰

Walaupun demikian, tidak semua sahabat memiliki kesempatan dan kemampuan yang sama dalam dunia penafsiran Alquran. Mereka sangat beragam kemampuannya; ada yang memiliki pemahaman yang sangat mendalam, ada juga yang tidak; ada yang memiliki kesempatan cukup luas untuk mengakses informasi dari Rasul Saw,

⁷⁷ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*..., h. 95; Lihat pula Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*..., Juz 1, h. 13.

⁷⁸ Mengenai hal ini dapat dilihat misalnya dalam hadis riwayat al-Tirmidzi yang berisi tentang dialog Nabi Saw dengan Mu'adz ibn Jabal sebelum ia diutus ke Yaman sebagai hakim. Lihat al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidhî*..., Juz 3, h. 137.

⁷⁹ Ada beberapa hal yang menjadikan dua era khilafah rashidah (Abu Bakar dan Umar) ini masih sangat minim perbedaan dalam penafsiran, antara lain: 1) dua era tersebut masih dekat masanya dengan masa Rasul Saw; 2) pada dua era itu para sahabat masih berpegang teguh dengan prinsip musyawarah dalam menyelesaikan permasalahan, sehingga perbedaan dapat diminimalisir; 3) para sahabat di dua era ini masih terkonsentrasi pada satu wilayah yakni Madinah dan sekitarnya, sehingga memudahkan proses pengawasan dan *controlling*; 4) dua era ini masih relatif aman dan belum terjadi pertempuran berdarah seperti halnya era-era setelahnya. Lihat lebih dalam pada Muhammad 'Ali al-Sâ'is, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdî wa Athwâruhu*, (Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1970), h. 74.

⁸⁰ al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*..., Juz 2, h. 187.

ada pula yang tidak; ada yang sibuk berpolitik, bekerja dan ada yang menggeluti dunia akademik; ada yang mampu menghafal seluruh isi Alquran, ada pula yang tidak.⁸¹

Keragaman kondisi sahabat ini berkonsekuensi logis pada keragaman kemampuan mereka dalam menafsirkan Alquran. Karena itu, tidak heran bila diantara sekian banyak sahabat yang kerap menjadi rujukan dalam bidang tafsir hanya ada tiga orang yaitu: ‘Ali ibn Abi Thalib (w.40 H/661 M), ‘Abdullah ibn ‘Abbas (w.68 H/687 M) dan ‘Abdullah ibn Mas’ud (w.32 H/653 M).

Kemudian terkait dengan kualitas riwayat (pendapat) sahabat dalam bidang tafsir, dapat diklasifikasikan menjadi tiga hal.

Pertama, riwayat tentang hal-hal yang tidak dapat diintervensi akal (*mâ lâ majâla li al-ra’y fîh*), seperti riwayat mengenai *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh mansûkh* dan *muhkâm mutasyâbih*. Riwayat sahabat dalam konteks ini dapat dibagi menjadi dua jenis; *shahîh* dan *da’îf* sanadnya. Jika sanadnya *shahîh* maka riwayat tersebut dapat digunakan sebagai data penafsiran, sebab ia dihukumi sebagai hadis *marfû’* (sampai kepada Nabi Saw). Tapi jika sanadnya lemah, maka tidak dapat dijadikan data penafsiran, kecuali bila didukung oleh salah satu diantara dua hal yaitu; ada riwayat dari sahabat lain yang mendukungnya, dan/atau riwayat tersebut berasal dari sahabat senior yang dikenal kredibilitasnya.⁸²

Kedua, riwayat mengenai hal-hal yang dapat diintervensi akal (*mâ kâna li al-ra’y fîhi majâl*). Kebanyakan yang termasuk dalam kategori kedua ini adalah riwayat tentang persoalan ayat-

ayat fikih (*âyât al-ahkâm*) dan muamalat. Dalam konteks ini, riwayat yang dapat dijadikan sumber data otentik penafsiran hanya yang disepakati (*mujma’ ‘alaih*) saja, sementara riwayat yang *mukhtalaf fîh*⁸³ (terjadi perbedaan) tidak dapat digunakan sebagai sumber data otentik penafsiran Alquran.⁸⁴

Ketiga, riwayat tentang cerita-cerita *isra’iliyat*. Riwayat *isra’iliyat* yang dilansir dari sahabat harus dikroscek tingkat kesahihannya. Jika mata rantai sanadnya benar-benar tersambung dan terpercaya, maka boleh jadi riwayat tersebut benar. Jika riwayat itu benar, tentu jumlahnya sangatlah sedikit. Sebab sahabat sangat berhati-hati dalam melansir *isra’iliyat* tersebut. Mayoritas *isra’iliyat* yang dilansir dari sahabat adalah riwayat yang tidak valid karena tidak bersumber langsung dari sahabat, ia hanya riwayat buatan yang kemudian dinisbatkan oleh perawinya kepada sahabat. Karena itu, tidak berlebihan bila Abu Zahrah (1898-1974 M) misalnya, menilai bahwa mayoritas riwayat *isra’iliyat* yang dilansir dari sahabat berstatus *maudhû’ah* (palsu). Dikatakan demikian sebab banyak data yang membuktikan kehati-hatian sahabat dalam melansir *isra’iliyat*,⁸⁵ mereka sudah merasa cukup dengan keterangan yang didapat dari Alquran dan sunah Nabi Saw.⁸⁶

Penafsiran sahabat itu kemudian dikembangkan oleh generasi tabiin. Berbeda dengan para sahabat yang secara umum bermukim di Madinah,

⁸³ Menurut al-Suyuthî, perbedaan riwayat sahabat mengenai tafsiran ayat-ayat hukum ini sedapat mungkin dikompromikan (*al-jam’*), namun bila tidak memungkinkan maka dapat dilakukan pentarjihan (menetapkan pendapat yang kuat diantara beberapa pendapat yang ada) dengan melihat misalnya sisi kualitas, senioritas dan kredibilitasnya. Lihat al-Suyuthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân...*, Juz 2, h. 103.

⁸⁴ Termasuk dalam konteks ini, Abu Zahrah (1898-1974 M) memasukkan pendapat satu sahabat mengenai hukum halal haram yang tidak mendapatkan dukungan atau sanggahan dari sahabat lain sebagai sumber otentik penafsiran. Lihat Muhammad Ahmad Mushthafa Ahmad Abu Zahrah (selanjutnya ditulis Abu Zahrah), *al-Mu’jizah al-Kubrâ: al-Qur’ân*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1970), h. 591.

⁸⁵ Antara lain adalah riwayat dari Ibn ‘Abbas yang memperingatkan para sahabat agar tidak kerap melansir riwayat *isra’iliyat* dari Ahl Kitab seraya berkata: “Wahai kaum muslimin, bagaimana bisa kalian bertanya kepada Ahli Kitab tentang suatu perkara, sementara kitab kalian yang diturunkan kepada Nabi Saw adalah berita terbaru yang barusan saja kalian baca. Sungguh Allah telah menceritakan kepada kalian bahwa Ahli Kitab telah merubah ketetapan Allah dan mengganti kitab mereka dengan tangan mereka sendiri...” Lihat al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari...*, Juz 3, h. 237.

⁸⁶ Abu Zahrah, *al-Mu’jizah al-Kubrâ...*, h. 592.

⁸¹ Bahkan dalam konteks ini, al-Qurthubi (w.671 H) melansir beberapa riwayat dalam kitab tafsirnya. Salah satunya adalah riwayat dari al-Anbârî (304 H) dari Ibn Mas’ud (w.32 H) bahwa dia berkata: “Sesungguhnya sulit bagi kami untuk menghafal Al-Qur’ân, tapi mudah untuk mengamalkannya. Sebaliknya, bagi generasi setelah kami, mereka akan mudah menghafal Al-Qur’ân tapi sulit untuk mengamalkannya”. Riwayat kedua dilansir dari Ibn ‘Umar (w.73 H), dia berkata: “Orang yang mulia di antara kami, generasi sahabat Nabi Saw, tidak menghafal Al-Qur’ân kecuali satu atau beberapa surat saja namun kami diberi kemampuan untuk mengamalkannya. Dan generasi akhir dari umat Muhammad nanti akan mudah membaca dan menghafal Al-Qur’ân, bahkan anak-anak dan orang yang buta sekalipun, sementara mereka tidak mampu untuk mengamalkannya.” Lihat al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân...*, Juz 1, h. 40.

⁸² Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar al-‘Asqallânî (selanjutnya ditulis ibn Hajar al-‘Asqallânî), *Hadyu al-Sâri Muqaddimah Fatḥ al-Bâri bi Sharḥ al-Bukhârî*, (Kairo: Maktabah al-Salafiyah, t.th.), h. 16.

terutama pada zaman Abu Bakar dan ‘Umar ibn al-Khattab, pada masa generasi sahabat kecil dan tabiin, tokoh-tokoh Islam sudah tersebar luas di berbagai kota. Di setiap kota terkemuka seperti di Madinah, Mekah, Irak terdapat sejumlah mufasir ternama.

Beberapa nama mufasir yang bermukim di Mekah yang umumnya berguru dan belajar kepada ‘Abdullah ibn ‘Abbas, antara lain, Mujahid ibn Jabr (21-103 H/641-721 M), Sa’id ibn Jubayr (w.94 H/712 M), ‘Ikrimah maula ibn ‘Abbas (w.106 H/724 M), dan ‘Athâ’ ibn Abi Rabah al-Makkî (w.114 H/723 M).⁸⁷ Sementara yang bermukim di Madinah, yang berguru kepada Ubay ibn Ka’b, misalnya, Zayd ibn Aslam (w.136 H), Abu al-‘Âliyah (w.90 H) dan Muhammad ibn Ka’ab (w. 118 H). Dan beberapa ahli tafsir yang bermukim di Kufah, yang kebanyakan merupakan murid dari Ibn Mas’ud, antara lain, al-Nakha’î (w.95 H/713 M), ‘Alqamah ibn Qays (w.102 H/720 M), dan al-Sya’bî (w.105 H/723 M).⁸⁸

Sumber-sumber penafsiran tabiin adalah Alquran, sunah, pendapat sahabat, riwayat Ahli Kitab (*isra’iliyat*) dan ijtihad. Mengomentari sumber penafsiran ini, Najmuddin al-Thufi (w.716 H/1216 M) mengatakan bahwa keberagaman sumber penafsiran tabiin disebabkan, antara lain; tabiin mendapatkan sumber tafsir dari sahabat yang mereka temui saja tanpa berusaha untuk melengkapi atau mengkonfrontirnya kepada sahabat lain. Kemudian mereka berijtihad sendiri untuk melengkapi penafsiran itu dengan mengambil data dari bahasa Arab, sunah Nabi, Alquran dan sumber lain yang dianggap cocok seperti sejarah umat terdahulu dan riwayat *isra’iliyat*, sehingga berkembanglah beragam bentuk penafsiran dan menyebarkan berbagai model tafsir infiltratif (*al-dakhîl*).⁸⁹

Berdasarkan fakta tersebut, dapat dicatat

⁸⁷ Tentang mereka itu, Sufyân al-Tsaurî (97-161 H) berkata: “Silahkan kalian ambil tafsir dari empat orang, yakni Sa’id ibn Jubayr, Mujahid, ‘Ikrimah, dan al-Dhahhâk”. Lihat Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*..., h. 61. Lihat juga Tim Penyusun, *Mukadimah Al-Qur’an dan Tafsirnya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2008), h. 49.

⁸⁸ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*..., h. 61. Lalu bandingkan dengan Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur’an al-Karîm*..., Juz 1, h. 68-69.

⁸⁹ Sulayman ibn ‘Abd al-Qawî ibn al-Karîm al-Thûfî al-Baghîdî biasa dikenal Najmuddin al-Thûfî, *al-Iksîr fî ‘Ilm al-Tafsîr*, di-tahqiq ‘Abd al-Qâdir Husayn, (Kairo: Maktabah al-Âdâb, 1977), h. 36.

bahwa setidaknya ada empat karakteristik tafsir tabiin. *Pertama*, variasi tafsir tabiin jauh lebih banyak bila dibandingkan dengan tafsir sahabat. *Kedua*, tafsir tabiin sudah mulai banyak terinfiltrasi oleh riwayat palsu dan *isra’iliyat*. *Ketiga*, terdapat benih-benih tafsir sektarian, baik dalam bidang hukum (fikih) maupun teologi. Ini merupakan konsekuensi logis dari lahir dan berkembangnya sekte dan tradisi berijtihad kala itu. *Keempat*, kendati demikian, tafsir tabiin tetap menjaga tradisi periwayatan dan transmisi secara oral sebagaimana yang terjadi pada tafsir sahabat.⁹⁰

Berdasarkan data dan fakta di atas, para ulama⁹¹ berbeda pendapat mengenai boleh tidaknya merujuk kepada tafsir tabiin. Satu pihak menolak penafsiran tabiin karena setidaknya dua alasan; *pertama*, secara kronologis mereka tidak mendengar langsung dari Nabi Saw atas apa yang mereka tafsirkan. *Kedua*, tabiin tidak menyaksikan langsung proses penurunan Alquran.⁹²

Sementara pihak lain menerima tafsiran tabiin dengan alasan bahwa mayoritas tafsir tabiin berkaitan dan bersumber dari hasil penafsiran sahabat. Pendapat ini merujuk pada perkataan Mujahid ibn Jabr (21-103 H) dan Qatadah ibn Di‘âmah (61-118 H) –sebagaimana dilansir al-Suyuthi- yang menyatakan bahwa tidak ada satu ayatpun dari Alquran, kecuali tafsirannya telah didengar dari sahabat. Akan tetapi, apabila penafsiran itu cenderung menggunakan rasio, ia tidak wajib dijadikan sebagai data penafsiran.⁹³

Terlepas dari dua pendapat di atas, tafsir tabiin yang disepakati dan yang terkait dengan hal-hal yang tidak dapat diintervensi akal⁹⁴ tentu

⁹⁰ Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur’an al-Karîm*..., Juz 1, h. 69-71.

⁹¹ Salah satunya adalah Ahmad ibn Hanbal (164-241 H/780-855 M), dia mengatakan bahwa pendapat (tafsiran) tabiin itu ada yang boleh dijadikan sumber data penafsiran, ada juga yang tidak diperbolehkan. Lihat al-Suyûthî, *al-Itqân*..., Juz 2, h. 179.

⁹² Ibnu Taymiyah menyatakan bahwa pernyataan (tafsir) tabiin tidak boleh dijadikan *hujjah* (data penafsiran) bagi umat sesudahnya. Sementara hasil *ijma’* mereka atas sesuatu dapat dijadikan *hujjah*. Akan tetapi apabila terjadi perbedaan pendapat, pendapat yang satu tidak dapat dijadikan *hujjah* atas lainnya juga tidak dijadikan *hujjah* oleh umat sesudahnya. Sikap terbaik adalah mengembalikan segala permasalahan Alquran dan Sunah kepada keumuman bahasa Arab, atau perkataan para sahabat. Lihat Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*..., h. 105.

⁹³ Lihat al-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*..., Juz 2, h. 179.

⁹⁴ Mengenai penafsiran tabi’i yang terkait dengan hal-hal di luar wilayah ijtihad, al-Dzahabî menilai bahwa jika sumbernya berasal dari tabi’i yang terkenal mengambil riwayat dari ahli

boleh dan bahkan harus dijadikan sumber data penafsiran. Sementara tafsir yang diperselisihkan dan yang terkait wilayah ijtihad tentu saja tidak secara spontan dapat dijadikan data penafsiran. Dalam konteks kedua inilah Abu Hanifah (80-150 H) pernah mengatakan, *hum rijâl wa nahnu rijâl*⁹⁵ (mereka [tabiîn] adalah generasi [yang dapat berijtihad] dan kami juga generasi [yang mampu berijtihad]).

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa tafsir tabiîn tidak dapat dijadikan rujukan, kecuali dengan dua syarat, yakni: *pertama*, riwayat mereka tidak terkait masalah ijtihadi. *Kedua*, tabiîn yang bersangkutan tidak dikenal sebagai tukang pelansir riwayat dari ahli kitab. Bila kedua syarat ini terpenuhi, maka tafsiran mereka dapat diterima, jika sebaliknya, maka pendapat mereka tidak dapat dijadikan sumber data penafsiran.

4. Bahasa Arab

Sumber otentik penafsiran selanjutnya adalah bahasa Arab. Bahasa Arab dijadikan salah satu sumber otentik penafsiran, sebab Alquran diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab (Q.S. Yûsuf [12]: 2; Q.S. An-Nahl [16]:103; Q.S. al-Dukhân [44]: 58; Q.S. as-Syu‘arâ’ [26]: 192-195). Dengan demikian, merujuk kepada bahasa Arab dalam penafsiran Alquran adalah keniscayaan yang tak terbantahkan.

Yang dimaksud merujuk kepada bahasa Arab adalah merujuk kepada sya‘ir, puisi, prosa, surat menyurat dan dialek Arab. Selain itu, penafsir juga harus merujuk kepada kaidah dan rahasia-rahasia bahasa Arab. Yang dimaksud kaidah dan rahasia bahasa Arab adalah makna kosa kata, diksi, penjelasan kalimat, gaya bahasa yang meliputi; keindahan (*badî‘*), ketepatan (*ma‘âni*), kejelasan (*bayân*) dan semantik (*dalâlah*) serta berbagai aturan main lainnya yang ditetapkan para ahli gramatikal dan sastra Arab.⁹⁶

kitab, maka penafsirannya tidak dapat dijadikan sumber data. Lihat al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, Juz 2, h. 128-129.

⁹⁵ Redaksi lengkap statemen Abu Hanifah itu –sebagai mana dikutip Abu Zahrah– adalah “*Idzâ ‘Âla al-Amr Ilâ al-Hasan wa Ibrâhîm, fa-Hum Rijâl wa Nahnu Rijâl*” (jika perkara [pendapat] ini berasal dari Hasan al-Bashri (w.110 H) dan Ibrahim ibn Adham (w.162 H), maka mereka lelaki kami juga lelaki). Maksudnya, mereka dapat berijtihad, kami juga mampu berijtihad. Lihat Abu Zahrah, *al-Mu‘jizah al-Kubra...*, h. 593-594.

⁹⁶ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur‘ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 74-75.

Urgensi merujuk kepada bahasa Arab dalam penafsiran Alquran dipertegas oleh Nabi Saw melalui salah satu sabdanya: “*A‘ribû al-Qur‘ân wa-l-tamisû gharâ’ibah*” (tafsirlah Alquran dengan merujuk kepada kaidah dan aturan main bahasa Arab dan carilah penjelasan tentang kata-kata yang *gharîb* (aneh/asing/sukar)).⁹⁷ Mengomentari riwayat ini, Ibn ‘Athiyah (481-541 H) mengatakan, meng-*i‘rab* Alquran (menafsirkannya dengan kaidah dan aturan main bahasa Arab) adalah asal usul syariat Islam, sebab hanya melalui itu makna-makna lafazh Alquran—yang darinya syariat dibangun—dapat dipahami dan dimengerti.⁹⁸

Ibn ‘Abbas (w. 68 H) juga kerap merujuk kepada bahasa Arab, khususnya sya‘ir dan prosa-prosanya. Dalam konteks ini, dia pernah mengatakan; “Jika kalian bertanya kepadaku tentang makna kata-kata yang *gharîb* (asing/aneh/sukar) dalam Alquran, maka carilah di dalam syai‘r, sebab sya‘ir adalah *dîwân* (perpustakaan)-nya orang Arab.”⁹⁹ Statemen Ibn ‘Abbas ini menegaskan betapa sya‘ir (bahasa Arab) adalah sumber primer tafsir Alquran.

Saking pentingnya bahasa Arab sebagai salah satu sumber penafsiran, Mujahid ibn Jabr (21-104 H) sampai melarang orang yang beriman kepada hari akhir menafsirkan Alquran tanpa menguasai bahasa Arab.¹⁰⁰ Bahkan Imam Malik ibn Anas (93-179 H) juga pernah berjanji untuk menghukum siapapun yang berani menafsirkan Alquran tanpa

⁹⁷ Diriwayatkan Ibn Abi Syaibah, Abu Ya‘la al-Mawshilî dan al-Baihaqî dari Abu Hurairah. Dikatakan bahwa hadis ini lemah. Lihat Abu al-Fadhl Zaynuddin ‘Abdurrahman ibn al-Husayn al-‘Irâqî (selanjutnya ditulis al-Hafîzh al-‘Irâqî), *al-Mughnî ‘an Hamî al-Asfâr fî Takhrîj Mâ fî al-Ihyâ‘ min al-Akhbâr*, (Bayrût: Dâr Ibn Hazm, 2005), Juz 1, h. 378.

⁹⁸ ‘Abd al-Wahhab Fâyed, *Manhaj Ibn ‘Athiyah fî Tafsîr al-Qur‘ân al-Karîm*, (Kairo: Majma‘ al-Buhûts al-Islâmiyah, 1973), h. 148.

⁹⁹ Salah satu bukti kepiawaian Ibn ‘Abbas dalam menafsirkan Al-Qur‘ân dengan rujukan sya‘ir-sya‘ir Arab adalah peristiwa *musâ‘alah* (pertanyaan) Nâfi‘ ibn al-Azraq (w. 65 H) kepada Ibn ‘Abbas tentang berbagai persoalan. Cerita ini dapat dilihat pada al-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur‘ân...*, Juz 1, h. 119. Lihat juga Muhammad Ahmad al-Dâli, *Masâ’il Nâfi‘ ibn al-Azraq ‘an ‘Abdillâh ibn ‘Abbâs*, (Damaskus: al-Jaffân wa al-Jâbî li al-Thibâ‘ah wa al-Nasyr, 1993).

¹⁰⁰ Mujahid berkata: “Orang yang beriman kepada hari akhir, tidak boleh berbicara (tentang tafsiran) Kitab Allah (Al-Qur‘ân) jika ia tidak pandai bahasa Arab”. Sementara Imam Malik berkata: “Sungguh jika didatangkan kepadaku seorang penafsir Kitabullah yang tidak mengerti bahasa Arab, niscaya aku akan menghukumnya.” Lihat al-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur‘ân...*, Juz 1, h. 292.

merujuk dan menguasai bahasa Arab.¹⁰¹

Dari penjelasan di atas terlihat betapa Nabi, sahabat, tabiin dan generasi setelahnya tidak dapat mengabaikan bahasa Arab dalam menafsirkan Alquran. Tak berlebihan bila al-Suyuthi mengatakan, penguasaan bahasa Arab bagi yang ingin menafsiri Alquran adalah salah satu kebutuhan primer (*dharûriyah*).¹⁰² Dengan demikian, jelaslah posisi dan urgensi bahasa Arab—dengan segala macam karakteristik, kaidah dan aturan mainnya—sebagai salah satu sumber primer dan otentik penafsiran Alquran.

5. Ijtihad (Akal)

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa Nabi Saw tidak menafsirkan semua isi Alquran. Dan riwayat yang sahih mengenai penafsiran Alquran juga jumlahnya sangat sedikit. Karena itu, penggunaan akal/rasio dalam dunia penafsiran (*tafsîr bi al-ra'y*) adalah keniscayaan yang tak terelakkan. Bahkan, sejak masa-masa awal Islam pun tradisi seperti ini sudah mulai tumbuh. Hanya saja harus diakui bahwa tradisi penafsiran *bi al-ra'y* di era-era awal Islam masih berkutat seputar tafsir *bi al-Ma'tsûr*; mulai dari penegasan (*ta'kid*), penguatan (*tarijîh*), pelemahan (*tadh'îf*) terhadap suatu riwayat, hingga penjelasan (*syarh*), *istinbâth* dan *istisyhâd* dengan *syar'ir*.¹⁰³

Kemudian tradisi penggunaan *al-ra'y* (rasio) dalam dunia penafsiran ini terus berkembang di masa-masa berikutnya, sehingga sampai pada titik dimana tafsir *bi al-ra'y* tidak lagi berkelindan dengan tafsir *bi al-ma'tsûr*, tapi sudah mulai masuk kepada penggunaan rasio secara liar dan subjektif. Penafsiran seperti ini terjadi sangat kentara terutama sejak munculnya berbagai sekte seperti Syi'ah, Khawarij, Muktazilah, Qadariyah, Jabariyah, Murji'ah dan semacanya. Dengan mengatasmakan Islam, tiap-tiap sekte kemudian menafsirkan Alquran secara rasional untuk menjustifikasi teologi dan ajaran sekte masing-masing.

Tak pelak, kondisi tersebut menimbulkan beragam reaksi dari para pengkaji tafsir, khususnya

mengenai hukum penafsiran Alquran *bi al-ra'y*. Menanggapi hal ini, para ulama secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua. Sebagian menerima dan menyetujui panafsiran *bi al-ra'y/bi al-ijtihâd*,¹⁰⁴ sementara yang lain melarang dan bahkan mengharamkannya.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Diantara argumentasi yang digunakan kelompok ini adalah: (1) Terdapat beragam ayat yang menegaskan pentingnya *bertadabbur* dan *bertadzakkur* seperti Q.S. al-Baqarah [2]:221, Q.S. al-Dukhân [44]: 58, Q.S. Shâd [38]:29, Q.S. Muhammad [47]:24. *Bertadabbur* dan *bertafakkur* tentu tidak dapat dilakukan secara maksimal tanpa pemahaman yang baik terhadap Alquran. Dan pemahaman terhadap isi Alquran membutuhkan penalaran dan ijtihad yang berkesinambungan; (2) Ditemukan data-data penafsiran yang beragam dari generasi sahabat dan tabiin. Keberagaman penafsiran itu di satu sisi menunjukkan bahwa Rasul Saw tidak menafsirkan seluruh isi Alquran, dan di sisi lain disebabkan karena para sahabat dan tabiin menggunakan ijtihad masing-masing dalam menafsirkan Alquran. (3) Ibn 'Abbas dido'akan langsung oleh Rasul Saw; *Allahumma Faqqih-hu fi al-Dîn wa 'Allim-hu al-Ta'wil*. Makna takwil di sini tentu tidak terbatas pada pentakwilan yang diajarkan Rasul saja, tapi bersifat umum, termasuk pentakwilan yang dilakukan Ibn 'Abbas. Jika yang dimaksud takwil pada hadis ini terbatas pada pentakwilan Rasul semata, maka do'a beliau kepada Ibn 'Abbas tidak ada manfaatnya. Dengan demikian, takwil tersebut bersifat umum dan tentu saja berdasarkan rasio/akal yang baik dan sehat. (4) Ada beberapa riwayat yang menegaskan pentingnya berijtihad, antara lain; diriwayatkan dari 'Ali ibn Abi Thalib bahwa dia ditanya: "Apakah engkau pernah diberi pesan khusus oleh Rasul Saw?" 'Ali menjawab: "Kami tidak diberi pesan khusus kecuali apa yang tertuang dalam *shahîfah* (Alquran) ini. Atau pemahaman yang diberikan Allah kepada seseorang mengenai isi Kitab-Nya." Ketika Ibn Mas'ud ditanya mengenai hukum waris bagi wanita yang dinikahi, lalu suaminya mati sebelum sempat memberi mahar dan berbulan madu, Ibn Mas'ud pun berkata: "Menurut pendapatku, dia harus mendapat mahar *mitsil*, maka tidak boleh ada dendam dan permusuhan. Seandainya pendapatku ini benar, maka itu dari Allah, jika salah maka itu dari saya dan setan, Allah dan Rasul-Nya bebas dari kesalahan pendapat ini." Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 83-85. Lihat pula Muhammad 'Ali al-Sâyis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdî wa Athwâruh...*, h. 40; dan Shihabuddin al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî...*, Juz 1, h. 6.

¹⁰⁵ Diantara argumentasi kelompok ini adalah: (1) Firman Allah dalam Q.S. al-Naml [27]:44 "*Wa Anzalnâ Ilayka al-Dzikra li Tubayyina li al-Nâs Mâ Nuzzila Ilayhim*". Pada ayat ini Allah menyandarkan kata *al-bayân* (penjelasan) Alquran hanya kepada Rasul Saw. Dengan demikian, tidak diperkenankan bagi selain Rasul Saw untuk menjelaskan/menafsirkan Alquran. (2) Ada dua hadis yang mengatakan penafsiran Alquran dengan rasio itu berbahaya dan berpotensi salah. Pertama, "*wa man qâla fi al-Qur'ân bi ra'yih fal-yatabawwa' ma'adahu min al-nâr*" (barangsiapa berkata tentang Al-Qur'an dengan akal/pendapatnya, maka sejatinya dia sedang menyiapkan tempat duduk dari api neraka). Kedua, "*man qâla fi al-Qur'ân bi ra'yih fa ashâba fa qad akhtha'a*" (barangsiapa berkata tentang Alquran dengan akalnya, kemudian hasilnya benar, maka sejatinya itu salah). (3) Ada beberapa riwayat dari sahabat dan tabiin yang menunjukkan larangan menafsirkan Alquran dengan rasio. Antara lain adalah riwayat dari Abu Bakar, dia pernah berkata: "Bumi mana yang dapat dijadikan pijakan, langit mana yang mau memberi naungan, bila aku berkata tentang Alquran mengenai sesuatu yang tidak aku ketahui." Riwayat

¹⁰¹ Lihat al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, Juz 1, h. 292.

¹⁰² Lihat al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, Juz 1, h. 114.

¹⁰³ Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 80.

Dua pendapat ini sejatinya dapat dikompromikan pada satu titik, yakni; keduanya sama-sama membolehkan penafsiran *bi al-ra'y* bila penafsirannya sesuai dengan ajaran agama dan bahasa Arab, dan keduanya akan melarang jenis tafsir ini bila hasil penafsirannya berlawanan dengan agama dan bahasa Arab.

Dengan demikian, dapat ditarik benang merah bahwa tafsir *bi al-ra'y* itu dapat diklasifikasi menjadi dua macam; pertama tafsir yang sesuai dengan dalil *syar'i* dan kaidah bahasa Arab. Tafsir semacam ini tentu dapat diterima dan dianjurkan untuk dikembangkan. Kedua tafsir yang tidak sesuai dengan dalil *syar'i* dan kaidah bahasa Arab. Yang semacam ini tentu tidak dianjurkan dan tertolak. Dalam konteks ini, ilmu-ilmu terkait Alquran, baik yang intrinsik maupun ekstrinsik, menjadi prasyarat yang harus dimiliki bagi penafsir *bi al-ra'y*. Tanpa penguasaan terhadap ilmu-ilmu tersebut, tentu hasil penafsirannya akan sulit diterima, alih-alih dijadikan dasar atau sumber rujukan bagi orang lain.

Penutup

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa sumber otentik tafsir Alquran—yang merupakan parameter kritik *ad-dakhîl*—adalah Alquran, sunah, pendapat sahabat dan tabi'in yang valid, bahasa arab, dan hasil ijtihad yang berdasarkan data-data objektif dan dapat dipertanggungjawabkan. Penafsiran-penafsiran yang tidak bersumber dari keempat hal tersebut dapat dikategorikan *ad-dakhîl* (infiltratif), sehingga ia layak untuk dikritisi, direview dan direvisi.

Kritisisme terhadap *ad-dakhîl* penting dilakukan agar kitab-kitab tafsir—yang merupakan karya turunan dari Alquran—dapat dipastikan steril dan bersih dari segala bentuk penyelewengan data dan informasi. Pada akhirnya, pesan-pesan agung dan

nilai-nilai luhur Alquran diharapkan dapat dipahami, dibumikan dan diimplementasikan dengan baik oleh umat, sehingga tercapai kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat.

Pustaka Acuan

- Abou el-Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, England: Oneworld, 2003.
- Abu Shahbah, Muhammad, *A'lâm al-Muhadditsîn*, Kairo: Dâr al-Kitab al-'Arabi, 1962.
- Abu Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubrâ: al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1970.
- Abu Zahw, Muhammad, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- Alûsî, Syihabuddin, al-, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab' al-Matsânî*, Kairo: Dar al-Manar, 2000.
- Antonio, Muhammad Syafii. *Muhammad Saw: The Super Manager, The Super Leader*, Jakarta: Tazkia Publishing, 2007.
- Ashfihânî, al-Râghib, al-, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Libanon: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- Asqallânî, Ibn Hajar, al-, *Hadyu al-Sârî Muqaddimah Fath al-Bârî bi Sharh al-Bukhârî*, Kairo: Maktabah al-Salafîyah, t.th.
- Bukhari, Muhammad ibn Isma'îl, al-, *Shahîh al-Bukhârî*, Bayrut: Dâr ibn Katsir, 2002.
- Dâli, Muhammad Ahmad, al-, *Masâ'il Nâfi' ibn al-Azraq 'an 'Abdillâh ibn 'Abbâs*, Damaskus: al-Jaffân wa al-Jâbî li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1993.
- Dzahabi, Muhammad Husain, al-, *al-Ittijâhât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karâm: Dawâfî'uhâ wa Daf'uhâ*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- _____, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Dâr al-Kutub wa al-Hadîts, 1976.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia, 1975.
- Fâyed, 'Abd al-Wahhab, *Manhaj Ibn 'Athiyah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1973.
- _____, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978.
- Fayrûz Âbâdî, Majd al-Dîn Muhammad ibn Ya'qûb ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Umar al-Shayrâzî, al-, *al-Qâmûs al-Muhîth wa al-Qâbûs al-Wasîth al-Jîmî' li Mâ Dzahaba min Kalâm al-'Arab Shamâmîth*, Bayrut: Mu'assasah al-Risalah, 1407 H.

lain mengenai kehati-hatian Sa'id ibn al-Musayyab, dilansir dari Yazid ibn Abu Yazid, "Kami bertanya kepada Sa'id ibn al-Musayyab tentang masalah hukum halal dan haram, dia adalah orang yang paling pandai, tapi ketika kami bertanya tentang tafsir Alquran, dia diam dan tak menghiraukan pertanyaan kami." (4) kelompok ini mengatakan bahwa tafsir dengan rasio/ijtihad itu termasuk perkataan berdasarkan asumsi (*zhann*), dan pernyataan berdasarkan *zhann* sama dengan menyatakan sesuatu tentang Allah tanpa landasan ilmu, dan berkata mengenai Allah tanpa landasan ilmu hukumnya haram. Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 81-83; al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi...*, Juz 2, h. 157.

- Fayyûmî, Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Ali, al-, *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb al-Sharh al-Kabîr* Kairo: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 2000.
- Ghazâlî, Abu Hamid, al-, *Ihya’ ‘Ulûm al-Dîn*, Kairo: Musthafa al-Bab al-Halibî, t.th.
- Gusman, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Idiologi*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Hanafi, Hasan, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development*, Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
- Husayn, Muhammad al-Khadhir. *al-Qadyânîyah*, Kairo: al-Makatabah al-Salafîyah, 1932.
- Ibn ‘Athiyah, ‘Abd al-Haq ibn Ghâlib, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Rabat: Maktabah al-Îmân, 1998.
- _____, *Muqaddimatân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Maktabah al-Khanjî, 1972.
- Ibn al-Atsîr, *al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts wa al-Atsar*, Bayrut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1979.
- Ibn Katsîr. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Kairo: Dâr al-Turâts, 2000.
- Ibn Manzûr, Abu al-Fadhl Muhammad ibn Makram. *Lisân al-‘Arab*, ditahqiq oleh ‘Abdullah ‘Ali al-Kabîr, dkk., Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.
- Ibn Mujâhid. *al-Sab‘ah fî al-Qirâ’ât*, di-tahqiq oleh Shawqî Dhayf, Kairo: Dâr al-Kutub, 1999.
- Ibn Qutaybah. *Ta’wîl Musykil al-Qur’ân*, di-tahqiq Ahmad Shaqr, Kairo: Maktabah al-Turats, t.th.
- Imam Ahmad, *Musnad Ahmad*, Bayrut: Dar Shâdir, t.th.
- Irâqî, Abu al-Fadhl Zaynuddin ‘Abdurrahman ibn al-Husayn, al-, *al-Mughnî ‘an Haml al-Asfâr fî al-Asfâr fî Takhrij Mâ fî al-Ihyâ’ min al-Akhbâr*, Bayrût: Dâr Ibn Hazm, 2005.
- Ismâ’îl, M. Bakr, *Dirâsât fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1991.
- Jalâl, Muhammad Su’âd, *al-Bayân wa al-Naskh fî Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah, t.th.
- Jauzi, Ibn al-Qayyim, al-, *Talbîs Iblîs*, Iskandariyah: Dâr ibn Khaldun, t.th.
- Khalifah, Ibrahim, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996.
- Khulî, Amin, al-, *al-Tafsîr: Ma‘âlim Hayâti, Manhajuhu al-Yawm*, Kairo: Dâr al-Ma‘rifah, 1962.
- Mahmud, Basyiruddin, *al-Tafsîr al-Shaghîr*, edisi Indonesia, *Alquran dengan Terjemahan dan Tafsir Singkat*, dengan Restu Hadrat Mirza Tahir Ahmad, Khalifatul Masih IV, Edisi II, Jakarta: Dewan Naskah Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1987.
- Musthafa, Ibrahim. et.all., *al-Mu‘jam al-Wasîth*, Istanbul: Dâr al-Da‘wah, 1990.
- Najjâr, Jamâl Mushthafâ ‘Abd al-Hamîd ‘Abd al-Wahhâb, al-, *Ushûl al-Dakhîl fî Tafsîr Âyi al-Tanzîl*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 2009.
- Qaththân, Mannâ’ Khalîl, al-, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Bayrût: Mu’assasah al-Risâlah, 1983.
- Qurthubi, Muhammad ibn Ahmad al-Anshari, al-, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân wa al-Mubayyin li Mâ Tadhammana min al-Sunnah wa Ahkâm al-Furqân*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mashriyah, 1964.
- Sabîq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1998.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Sâyis, Muhammad ‘Ali, al-, *Nasy’ah al-Fiqh al-Ijtihâdî wa Athwâruh*, Kairo: Majma’ al-Buhûts al-Islâmiyah, 1970.
- Shâlih, Shubhî, al-, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Bayrût: Dâr al-‘Ilm li al-Malâîyn, 1977.
- Sulayman, Musthafâ Muhammad, *al-Nâsikh fî Alquran al-Karîm*, Kairo: Maktabah al-Amânah, 1991.
- Suyuthî, Jalaluddin, al-, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1999.
- _____, *Tadrîb al-Râwî*, Kairo: Dâr al-Manâr, 2000.
- Syaukânî, Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad, al-, *al-Fawâ'id al-Majmû'ah fî al-Ahâdîts al-Maudhû'ah*, Bayrut: Dâr Shâdir, t.th.
- Thûfî, Najmuddin, al-, *al-Iksîr fî ‘Ilm al-Tafsîr*, di-tahqiq ‘Abd al-Qâdir Husayn, Kairo: Maktabah al-Âdâb, 1977.
- Tim Penulis, *‘Âlam al-Ghayb wa al-Shahâdah*, Tehran: Markaz al-Nûn Jam‘iyah al-Ma‘ârif wa al-Tsaqâfah, 2012.
- Tim Penulis, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Umar, Husayn Muhammad Ibrahim Muhammad, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Universitas Al-Azhar, t.th.
- Yuslem, Nawir. *Ulumul Qur’an*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2011.
- Zamakhsyari, Abu al-Qâsim Mahmud ibn ‘Umar ibn Muhammad, al-, *al-Kasysyâf ‘an Haqqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, Kairo: Dâr al-Kutub, t.th.